فلسفۂ شریعتِ اسلام

تالیف: ڈاکٹر صبحی محمصانی

ترجمہ

مولوی محمد احمد رضوی

نگرانی ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ

★

مجلس ترقیِ ادب

۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

طبع دوم : اکتوبر ١٩٦٢ء

تعداد : ١١٠٠

★

ناشر : سید امتیاز علی تاج (ستارۂ امتیاز)
ناظم مجلس ترقی ادب ، لاہور

مطبع : شفیق پریس ٢٥ ، کبیر سٹریٹ ، لاہور

مہتمم : ایس - ایم - شفیق

★

قیمت : پانچ روپے صرف

فہرست مضامین

صفحه

باب سوم : قوانین اسلامی کے مآخذ

باب چہارم : قانون سازی کے خارجی مآخذ

باب پنجم : بعض قواعد کلیه

پیش لفظ

کتاب ھذا ''فلسفہ التشریع فی الاسلام'' کا اردو ترجمہ ھے جسے ڈاکٹر صبحی محمصانی نے عربی زبان میں تالیف کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں بیروت سے شائع ھوا تھا اور دوسرا ایڈیشن ترمیم اور اضافے کے ساتھ ۱۹۵۲ء میں طبع ھوا۔

مصنف علام کا شمار زمانۂ حال کے نامور ماھرین قانون میں ھوتا ھے۔ آپ نے قانون کی تحصیل فرانس میں کی اور اس کے بعد لنڈن یونیورسٹی سے بھی قانون کی اعلیٰ سند حاصل کی۔ آپ پہلے بیروت میں مسلمانوں کی عدالت مرافعہ میں سرکاری وکیل تھے، پھر وھاں کی امریکن یونیورسٹی میں عثمانی ضابطۂ قانون اور رومی قانون کے پروفیسر رھے۔ آج کل آپ بیروت میں عدالت مرافعہ کے صدر ھیں اور قانون کے متعلق متعدد کتابیں فرانسیسی اور عربی زبان میں تالیف کر چکے ھیں۔ فاضل مصنف نے مشرق اور مغرب کے قدیم اور جدید قانونی ضابطوں کا گہرا مطالعہ کیا ھے اور اسلامی فقہ ان کا خاص موضوع بحث ھے، اس لیے وہ پیش نظر کتاب کی تالیف کے لیے غیر معمولی صلاحیت اور اھلیت رکھتے ھیں؛ چنانچہ انہوں نے اس تالیف میں اسلامی فقہ کے ارتقاء پر نہ صرف تاریخی لحاظ سے نظر ڈالی ھے بلکہ اکثر امور

کے اسباب و علل کی تلاش کی ہے اور ان پر فلسفیانہ انداز سے تبصرہ کیا ہے -

کتاب ھذا جن اغراض سے لکھی گئی ہے اور اس کی تالیف میں جن اصولوں کی پیروی کی گئی ہے ، فاضل مصنف نے انھیں خود ہی اپنے مقدمے میں وضاحت سے بیان کر دیا ہے ، لہذا انھیں یہاں دھرانے کی ضرورت نہیں -

فاضل مصنف نے کتاب کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے اور ہر باب میں متعدد فصلیں ہیں :

باب اول میں قانون کی تعریف اور اس کے اصولوں کا بیان ہے ، پھر اسلامی فقہ اور اس کے مختلف مسائل اور مباحث کا ذکر ہے -

باب دوم میں اسلامی فقہ کے مختلف مذاہب کی مختصر تاریخ ہے اور ان کے باہمی فروعی اختلافات کا بیان ہے ، نیز اسلامی ملکوں کے مروجہ قوانین کے متعلق ضروری معلومات ہیں -

باب سوم میں اسلامی شریعت کے ماخذ و مصادر ، یعنی کتاب ، سنت ، اجماع اور قیاس اور دیگر ادلۂ شرعیہ ، مثل استحسان و استصحاب کا بیان ہے ، نیز اجتہاد اور تقلید پر بحث ہے -

باب چہارم میں احکام کی ان تبدیلیوں کا بیان ہے جو زمانے کے اقتضاء سے پیدا ہوتی ہیں یا رسم و رواج کے اثر سے معرض وجود میں آتی ہیں ، نیز اس بات کی تحقیق کی گئی

ہے کہ آیا اسلامی فقہ پر رومی قانون اثر انداز ہوا ہے یا نہیں۔

باب پنجم میں بعض قواعد کلیہ کا بیان ہے، مثلاً قصد و ارادہ، اثبات، اقرار، شہادت وغیرہ۔

ترجمے کا کام جناب مولوی محمد احمد صاحب رضوی نے سرانجام دیا ہے جو پاکستان کی مجلس دستور ساز میں مترجم ہیں اور اس پر نظر ثانی راقم الحروف نے کی ہے۔ مولانا موصوف نے اپنی گوناں گوں مصروفیتوں کے باوجود یہ گراں قدر علمی خدمت جس محنت اور قابلیت سے سرانجام دی ہے، اس کا نتیجہ ناظرین کرام کے سامنے ہے۔

بعض روشن خیال حلقوں سے یہ آواز بار بار بلند کی گئی ہے کہ اسلامی فقہ کو موجودہ زمانے کے نئے تقاضوں کی روشنی میں از سر نو ترتیب دیا جائے؛ اس کے علاوہ پاکستان میں آج کل اسلامی نظام حکومت کے اجراء کا مسئلہ بھی درپیش ہے۔ لہذا امید واثق ہے کہ اندریں حالات پس نظر کتاب خاص دل چسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی۔

عنایت اللہ

صدر شعبہ عربی و اسلامیات
گورنمنٹ کالج، لاہور

یکم محرم، ۱۳۷۵ھ
مطابق ۲۰ اگست، ۱۹۵۵ء

مقدمہ طبع ثانی

اس کتاب کی تالیف سے میری غرض و غایت یہ تھی کہ قانون سازی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کی جائے اور مختلف مذاہب فقہ اور زمانہ حال کے مروجہ قوانین کی روشنی میں شریعت اسلامیہ کا مطالعہ کیا جائے۔

اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۶ء میں شائع ہوا تھا؛ چنانچہ بعض دینی اور قانونی حلقوں نے اس میں کافی دلچسپی کا اظہار کیا۔ اس سے میں سمجھتا ہوں کہ مؤلف کتاب اپنے مقصد کے حصول میں ایک حد تک کامیاب ہوا ہے۔ یہاں اس امر کی گنجائش نہیں کہ ان تمام علماء و فضلاء کا ذکر کیا جائے جنھوں نے از راہ کرم تالیف ھذا پر تنقید یا تقریظ فرمائی، لیکن میرے لیے ان عمدہ ملاحظات کی ستائش کرنا ضروری ہے جو انہوں نے اس ضمن میں ارشاد فرمائے۔

چونکہ پہلا ایڈیشن بہت جلد ختم ہوگیا تھا، اس لیے میں نے اس کتاب کو دوبارہ چھاپنے پر کمر ہمت باندھی۔ میرے ارادے کو اس امر سے بھی تقویت پہنچی کہ بعض ملکوں میں اس کتاب کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے کا خیال پیدا ہوا؛ چنانچہ حکومت پنجاب نے

اس کے اردو ترجمے کی اجازت چاہی اور واشنگٹن (امریکہ) کی ایک علمی مجلس نے اس کے انگریزی ترجمے کی اجازت طلب کر کے میری عزت افزائی کی -

طبع ثانی میں کتاب کے اصل مضمون کو بہ دستور باقی رکھا گیا ہے ، مگر ہاں بعض مقامات میں قدرے اضافہ یا ترمیم کر دی گئی ہے ، کیوں کہ پہلے ایڈیشن کی اشاعت کے بعد ملکوں کے قوانین میں تبدیلی پیدا ہو چکی ہے -

میں اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت سمجھتا ہوں کہ اس طبع ثانی کو ناظرین کی خدمت میں ایک مبارک دن ، یعنی رسول اکرم صلعم کے یوم ولادت کے موقع پر پیش کر رہا ہوں -

صبحی محمصانی

بیروت

۱۲ ربیع الاول ، ۱۳۷۱ھ

مطابق ۱۰ دسمبر ، ۱۹۵۱ء

مقدمہ طبع اول

گو مرور ایام کے ساتھ ساتھ قوموں کی زندگیاں روپوش ہوتی چلی گئیں مگر صفحات تاریخ پر کاروان رفتہ کے نشان پا معاشرۂ انسانی کا ایسا لازوال سرمایہ اور بنی نوع انسان کی اقتصادی اور معاشری زندگی کا ایسا آئینہ ہیں جس میں حوادث بعیدہ کی تصاویر دھندلی نظر آتی ہیں اور حوادث قریبہ کی بالکل صاف اور واضح ۔ اس فطری احساس کے سبب واقعات پارینہ کچھ بے روح اور نامانوس سے معلوم ہوتے ہیں ، لیکن تازہ گزرے ہوئے واقعات میں کچھ ایسے آثار زندگی پائے جاتے ہیں گویا وہ ہمارے ہی مشاہدات اور گرد و پیش کے حالات ہیں ۔

باوجود اس امر کے تمام تاریخی واقعات میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے جو ان کو ایک دوسرے سے مربوط رکھتا ہے اور اسی رشتہ کے سہارے حوادث زمانہ کی تدریجی منزلیں طے کرتے ہیں ؛ چنانچہ یہ رشتہ زمانے کی سطح پر ایک موج کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو ماضی کو حال سے اور قدیم کو جدید سے ملا دیتا ہے ۔

اسی لیے یہ ممکن نہیں کہ واقعات قدیمہ اور ان کے تغیرات کے اسباب کو ذہن نشین کیے بغیر ہم واقعات جدیدہ

کا تجربہ کر سکیں ۔ اسی طرح واقعات مدینہ کا تجزیہ کرنے کے لیے حالات جدیدہ کے ساتھ ان کا مقابلہ کرنا اور ان کے اسباب و علل کا جاننا ضروری ہے -

یہ تاریخ کی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ اجتماعی زندگی کے حالات زمان و مکان کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں اور چونکہ آئین و قوانین بھی اجتماعی زندگی کے مظاہر ہیں ، اس لیے ثابت ہوا کہ قوانین انسانی بھی اختلاف زمان و مکان سے متأثر ہوتے رہتے ہیں اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ قوانین کا قالب قوم کے اخلاق و عادات اور روایات و رجحانات کی مٹی سے بنتا ہے اور قومی زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے قوانین کے آئینے میں بالکل صاف نظر آتے ہیں ۔

اس کے باوجود جو قوانین ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں ، اپنے اسباب و علل اور وجودی اعتبار سے ایک ہی رشتے میں منسلک ہیں اور جب ہم انہیں اتحاد و اختلاف کے متضاد معیار سے جانچتے ہیں تو باوجود مغایرت کے ان میں تماثل اور مشابہت بھی پاتے ہیں -

قدیم اور جدید قوانین کی یہی مغایرت و تماثل راقم کے لیے تالیف کتاب کا سب سے پہلا محرک بنی ۔ یہ صرف مختصر ا دیباچہ ہے جو اسلامی قانون سازی کی تحقیق کی غرض سے مختلف مذاہب اور قوانین جدیدہ کی روشنی میں لکھا گیا ہے ۔

میں نے کتاب ھذا کی تالیف میں اس بات کی انتہائی کوشش کی ہے کہ صحیح اور قابل اعتماد ماخذوں پر بھروسہ کروں اور ان میں سے سب سے زیادہ مستند ماخذ کو دلیل راہ

بتاؤں ۔ یہ بات سب پر عیاں ہے کہ ایسی خوبیاں رکھنے والی کتابیں سب نہیں تو اکثر ایسے اوراق پارینہ کا مجموعہ ہیں جو ارزاں قسم کے زرد کاغذ پر چھپی ہوئی ہیں ، جن کی چھپائی اس قدر ناقص اور بے سلیقہ ہے کہ بہ سہولت پڑھی بھی نہیں جاسکتیں ۔ مزید برآں ان کے حواشی بھی بہت الجھے ہوئے ہیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض لوگوں نے دقت مطالعہ کی وجہ سے ان کی حقیقی خوبیوں کو نظر انداز کر دیا اور ظاہری ہیئت کذائی سے اکتا کر ان کا پڑھنا چھوڑ دیا -

عام لوگوں کے برعکس مجھے ان زرد رنگ کی کتابوں سے گویا عشق تھا جس پر مجھے ناز ہے کیونکہ ان میں فکر بلیغ کا بے انداز خزانہ پوشیدہ ہے اور ایسی نادر اور گراں قدر تحقیقات علمی کا ذخیرہ موجود ہے جو ہمارے اسلاف نے بڑی کد و کاوش اور عرق ریزی کے بعد جمع کیا تھا ۔

کتاب ہذا کی تالیف کا پہلا مقصد یہ ہے کہ میں ان زرد کتابوں کے گراں بہا علمی خزانوں کو ضبط تحریر میں لاؤں اور انہیں آرائے جدیدہ و افکار نو کے بالمقابل رکھ کر ان کی باہمی موافقت اور مخالفت کے پہلوؤں کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دوں اور دونوں زاویہ ہائے نگاہ کے دلائل و براہین بھی پیش کردوں ۔ میں نے زیادہ تر یہ کوشش کی ہے کہ ان سے میں جو مواد فراہم کروں اسے بلا کسی مذہب کی طرفداری کیے اور بلا کسی رائے کو ترجیح دیئے نے کم و کاست بجنسہ پیش کر دوں اور اس کا فیصلہ قارئین کرام یا دوسرے محققین پر چھوڑ دوں -

مجھے توقع ہے کہ اس طرح میں دستور سازی کا اسلامی نظریہ غیر مسلم حضرات اور ان کے ارباب فکر کے سامنے پوری وضاحت کے ساتھ پیش کر سکوں گا اور بہ‌قدر امکان ان لغزشوں کا ازالہ بھی کر سکوں گا جو بعض لوگوں سے سر زد ہوئی ہیں ۔ انھی میں سے مستشرقین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے حضرات ہیں جنھوں نے ایسے مضامین پر قلم اٹھایا کہ اول تو وہ ان مضامین کی زبان ہی سے کما حقہ واقف نہ تھے ، دوسرے وہ اس فن کے اصل ماخذوں سے بھی بے‌بہرہ تھے - تحقیق علمی کی دنیا میں فکر و ادراک کی لغزشیں ناقابل عفو تصور کی جاتی ہیں ، خواہ وہ سہواً ہوں یا عجلت میں سر زد ہوں ، خواہ ان کا سبب کوتاہی کاوش ہو یا تنقیدی تہی دستی اور خواہ وہ ذاتی اغراض کی وجہ سے ہوں ۔

نیز مجھے امید ہے کہ کتاب ھذا کے ذریعے میں اسلامی قانون دان حضرات کو ، بالخصوص ” مجلہ احکام عدلیہ “ سے باخبر لوگوں کو مغربی قانون سازی کے طریقوں اور دونوں طریقوں کے قدر مشترک اور ما بہ الامتیاز سے روشناس کرانے میں بہ‌قدر استطاعت کامیاب ہو جاؤں گا -

کتاب ھذا کی تالیف سے یہی میرا مقصد ہے - اگر میں اس مقصد میں جزوی طور پر بھی کامیاب ہوگیا تو اسے اپنی خوش نصیبی سمجھوں گا - ”وما اوتیتم من العلم الا قلیلا“

دوسرے مؤلفین کا دستور ہے کہ اپنی تالیف پیش کرنے وقت صرف از راہ کسر نفسی قارئین سے اپنی غلطی یا سہو کی معذرت چاہتے ہیں ، لیکن میں اپنی اس کتاب میں از راہ

کسر نفسی نہیں ، بلکہ اپنی بے بضاعتی کے پیش نظر معترف ہوں کہ میرے لیے خطا و نسیان کے سلسلے میں معذرت چاہنا بہ نسبت ان کے زیادہ ضروری ہے -

آخر میں یہ عرض کر دینا بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب صرف مقدمہ ہے ایک دوسری تالیف کا جو اس کے بعد ان شاء اللہ تعالیٰ ہدیۂ[1] ناظرین کروں گا جس میں ''قانون معاہدات و موجبات کے عام اسلامی نظریات'' پر مختلف مذاہب کے زاویہ ہائے نگاہ کی روشنی میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے ؛ خصوصاً مذہب حنفی اور دوسرے ائمۂ مجتہدین کے مذاہب اور معاشرۂ جدیدہ کے قوانین نو کی روشنی میں ، جن میں لبنان ، انگلستان اور فرانس کے قوانین خاص طور پر قابل ذکر ہیں ''واللہ ولی التوفیق فی البدایۃ والنہایۃ'' -

بیروت ، یکم نومبر ، ۱۹۴۵ء   صبحی محمصانی

---

۱ - زیر طبع ہے اور دو جلدوں میں ہے -

باب اول

علم فقہ کی تعریف
اور
اس کی قسمیں

فصل

علم فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں

انسان مدنی الطبع ہے :

ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس موقع پر ان مختلف نظریوں کو بیان کریں جن میں معاشرے کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے ، نہ روسو اور اس جیسے فلسفیوں کے اس قول کی نامعقولیت بیان کرنے کا یہ موقع ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش میں فطرةً[1] تنہائی کی زندگی بسر کرتا تھا اور معاشرہ افراد انسانی کے مل جل کر رہنے سے پیدا ہوا[2] ، بلکہ یہاں ہم صرف وہی رائے بیان کریں گے جو آج کل کے علمائے تمدن کے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے اور وہ یہ کہ انسان فطرة مدنی الطبع ہے اور اجتماعی زندگی اس کے لیے ناگزیر ہے ۔

مذکورہ بالا حقیقت کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ قوانین اور شرائع معاشرۂ انسانی میں معرض وجود میں

۱- Al'etat de nature

۲- Social Contract

با اختیار حاکم کے بغیر جو ظلم و تعدی کو مٹا کر عدل قائم کر سکے ، دنیا میں نوع انسانی کی بقا ناممکن ھے[1]۔

قرون اولیٰ کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے حضرات ان قوانین کو (جن کا نصب العین عدل و انصاف کی تائید ھے) قبائل کی ان عادات و خصائل کے ساتھ مخلوط پائیں گے جو متوارث چلی آتی ھیں اور محسوس کریں گے کہ یہ قوانین مذھبی آئین اور اخلاق و معاشی ضابطوں سے الگ نہیں ھیں ۔

انسانی قوانین اقوام عالم کی تمام پرانی عادات و رسوم کا ایک مخلوط مجموعہ ھیں ۔ یہ ایک ایسی تاریخی صداقت ھے جو محققین تاریخ قوانین کے نزدیک معتبر ھے جیسے مائن انگریز[2] اور ڈی کولانج فرانسیسی[3] ۔ ان مصنفین نے اسی تاریخی صداقت سے بحث کرتے ھوئے اپنی تائید میں ان واقعات کو پیش کیا ھے جو ھند ، یونان اور روم وغیرہ قدیم اقوام عالم کی تاریخ سے ماخوذ ھیں اور اس تاریخی صداقت کو ایسے قوی دلائل سے ثابت کیا ھے جن سے انگریز مصنف ڈائمنڈ[4] جیسے مخالفین کی رائے کی پوری طرح تردید ھو جاتی ھے ۔

۱۔ مقدمہ ابن خلدون ۔ مطبع بھیہ ، مصر ، صفحہ ۳۵ ، ۳۱۳ ، ۱۶۲—۱۶۳ ۔

۲۔ اپنی کتاب ''القانون القدیم'' (Henry Sumner Maine, "Ancient Law") میں ۔

۳۔ اپنی کتاب ''المدینۃ القدیمہ'' ("La Cite Antique" de Fustel de Caulanqe)

۴۔ دیکھو اس کی کتاب ''قانون العصور الاولی'' (Diamond's Primstiue Law) مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ ۔ اس در

ابتدائی دور میں چونکہ انسانوں کی تمام اجتماعی زندگی بالکل سادہ تھی، اس لیے ان کے عادات و رسوم بھی سادہ تھے۔ اس زمانے میں قوانین کا نفاذ قبیلے کی رائے عامہ اور اس کے سردار کے اقتدار پر موقوف تھا اور کبھی بمصداق ''جس کی لاٹھی اسی کی بھینس'' انفرادی اقتدار پر بھی ۔

جب تمدن انسانی نے ترقی کی تو اس سے معاشرے کے حالات بھی بدلے اور انسانوں میں مختلف قسم کے تعلقات و روابط پیدا ہوگئے اور ان میں پیچیدگیاں اور دشواریاں پیش آنے لگیں ۔ حقوق انسانی کی حفاظت کے لیے واضح قوانین کی ضرورت پیش آئی ، پھر یہ قوانین دوسری عادات و رسوم سے الگ ہونے لگے ۔ سردار قبیلے کی جگہ حکومت نے لے لی اور حکومت ھی اپنے محکموں اور اجتماعی طاقت کے ذریعے تنفیذ قوانین کا کام انجام دینے لگی ۔

قانون کے معنی :

لفظ قانون اپنی اصل کے لحاظ سے یونانی لفظ ھے[۱] جو سریانی[۲] کے ذریعے عربی زبان میں آیا ۔ یہ لفظ در اصل مسطرۃ

بقیہ صفحہ ۴

Annaul Survey of English Law 1935, p 15 میں تنقید کی گئی ھے ۔

۱۔ دیکھو انسائکلو پیڈیا آف اسلام ، لفظ Kanun کے ضمن میں ۔

۲۔ تاج العروس جلد ۹ ، صفحہ ۳۱۵ میں مذکور ھے کہ لفظ قانون رومی (یونانی) یا فارسی لفظ ھے اور محیط المحیط میں اس لفظ کو سریانی قرار دیا گیا ھے ۔ درحقیقت یہ لفظ یونانی ھی ھے ، دیگر الفاظ کی طرح یہ بھی یونانی سے بذریعہ سریانی عربی زبان میں آیا ھے ۔

(لائنیں کھینچنے کا رولر) کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا ، اس کے بعد قاعدہ کے معنوں میں مستعمل ہوا اور آج کل یہ لفظ یورپ کی زبانوں میں بمعنی قانون کیسا استعمال ہوتا ہے[1]۔

عربی زبان میں یہ لفظ 'مقیاس کل شیء'[2] یعنی 'ہر چیز کے اندازہ کرنے کا آلہ' کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہیں سے اس لفظ کے وہ عام معنی پیدا ہوئے کہ یہ لفظ ہر جامع اور ضروری قاعدے کے لیے بولا جانے لگا ، چنانچہ 'قانون صحت' اور 'قوانین فطرت' وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں[3]۔

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون شاذ ہی استعمال کرتے ہیں ، بلکہ اس کے بجائے شرع ، شریعۃ اور حکم شرعی وغیرہ الفاظ استعمال کرتے ہیں ، جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے ۔ آج کل لفظ قانون کے تین معنی ہیں :

لفظ قانون کے پہلے معنی جو سب سے زیادہ عام ہیں ، یہ ہیں کہ ان سے خاص احکام شرعیہ کا مجموعہ مراد ہے[4] ؛ چنانچہ ''قانون الجزاء العثمانی (یعنی

۱- Canon Law Droit Canonique.

۲- ''لسان العرب'' مصنفہ ابن منظور (جلد۷ صفحہ ۲۲۹) اور ''قاموس المحیط'' مصنفہ فیروزآبادی (جلد ۲ صفحہ ۲۶۹) میں لکھا ہے کہ یہ لفظ مشرق آلات مزامیر کے لیے بولا جاتا ہے۔

۳- امام غزالی نے علم اصول کی کتاب ''مستصفیٰ''(مصر ۱۹۳۷ء جلد ۱ صفحہ ۸) میں قوانین حدود سے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

۴- Codex; Code.

سلطنت عثمانی کا قانون سزا) اور ''قانون الموجبات والعقود البنانی'' (یعنی حکومت لبنان کے عہود و مواثیق کا قانون) وغیرہ کلمات بولے جاتے ہیں -

قانون کے دوسرے وہ عام معنی ہیں جن سے آئین و ضوابط مراد ہیں[1]، جیسے ہم قانون انگریزی یا قانون کا سبی وغیرہ کلمات استعمال کرتے ہیں - شرع و شریعہ کا لفظ عربی زبان میں لفظ شارع سے لیا گیا ہے اور شارع کے معنی اللہ (عز و جل) کے ہیں جو اسلامی شریعت کا سب سے پہلا ماخذ ہے، جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا -

اور آخری معنی یہ ہیں کہ لفظ قانون ایک خاص صورت میں ہر اس قاعدے کے لئے بولا جاتا ہے جو معاملات عامہ کے قواعد میں سے ہو[2]؛ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مجلس نواب نے غلہ روکنے کی ممانعت کا قانون بنایا - اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں - جب قانون کا لفظ اس معنی میں استعمال ہو تو اس کی کئی خصوصیات ہیں : اول یہ کہ اس کا تعلق دنیاوی معاملات سے ہوتا ہے، عبادات سے نہیں، برخلاف قواعد فقہ اسلامی کے کہ جس میں دین اور قضاء دونوں سے یک وقت بحث

۱- Jus Law, Droite, Recht

۲- (Lex a Law, Loi, Gesetz) قانون کے یہی معنی کتاب ''قوانین فقہیہ فی تلخیص المذهب المالکیہ'' مطبوعہ فارس سنہ ۱۹۳۵ء میں امام ابوالقاسم بن جزی نے استعمال کیے ہیں، جو غرناطہ کے رہنے والے تھے اور آٹھویں صدی ہجری کے شروع میں (۶۹۳—۷۴۱) یعنی چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں زندہ تھے -

ہوتی ہے ۔ دوسرے یہ کہ ایسے قانون کا نفاذ حکومت پر موقوف ہوتا ہے ۔ تیسرے یہ کہ وہ جج کے فیصلے کی طرح کسی خاص معاملے یا شخص کے لیے نہیں بنایا جاتا بلکہ بغیر کسی تفریق و خصوصیت کے تمام انسانوں یا انسانوں کے کسی طبقے کے لیے وضع کیا جاتا ہے ۔

سلطنت عثمانیہ میں لفظ قانون اکثر ان سرکاری احکام کے لئے استعمال ہوتا تھا جنہیں حکومت جاری کرتی تھی تا کہ یہ احکام شرع حنیف کے ان احکام سے علاحدہ سمجھے جائیں جو شرع کے معروف دلائل پر مبنی ہیں ۔ یہ فرق بالخصوص اس مسئلے میں بالکل واضح ہوجاتا ہے جس کے متعلق حکومت کا قانون شریعت کے احکام سے متصادم ہو ، جیسے سود شرعاً حرام ہے لیکن قانوناً جائز ہے ۔

لفظ شریعت بھی قانون کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے : چنانچہ ''شرائع اسلام[۱]'' 'قوانین اسلام' کے معنوں میں آتا ہے ۔ اسی طرح مسلمان علمائے اصول نے لفظ حکم کو قانون شرعی کے معنوں میں اور لفظ حاکم کو شارع کے لیے استعمال کیا ہے[۲] ۔ اب ہم ان لفظوں کی تفسیر اختصار سے پیش

۱ ۔ فقہ جعفری کی مشہور کتاب ۔

۲ ۔ آج کل لفظ حاکم کے اور بھی کئی معنی ہیں ؛ چنانچہ لفظ حاکم امور انتظامی کے افسر اعلیٰ ، گورنر وغیرہ کے لیے بولا جاتا ہے جیسے حاکم لبنان اور جج کے لئے بھی ؛ چنانچہ حاکم الصلح بولتے ہیں اور لفظ حاکم ہی سے حکم اور محکمہ مستعمل ہوئے ہیں ۔

کرتے هیں ، نیز علم اصول اور علم فقه کی تعریف بھی بیان کرتے هیں -

علم اصول اور حکم شرعی :

علم اصول وہ علم ہے جس میں دلائل شرع سے استنباط احکام کے طریقوں میں بحث ہوتی ہے ، اس لیے اس علم کا موضوع بھی یہی احکام و دلائل ہیں -

اسلامی قانون سازی کے اصول اور ماخذ بھی دلائل شرع کہلاتے ہیں اور ان میں سے جن پر سب علماء کا اتفاق ہے ، چار ہیں : قرآن کریم ، سنت نبوی ، اجماع اور قیاس - ان کا بیان اگلے باب میں آئے گا -

حکم شرع شارع (اللہ تعالیٰ) کا وہ حکم ہے جس میں شرعی نقطۂ نگاہ سے کوئی مصلحت ہو - دوسرے لفظوں میں علمائے اصول کے نزدیک حکم شرع وہ حکم ہے جو شارع[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے مکلف بندوں کو دیا ہو ، خواہ اس حکم میں کسی بات کا مطالبہ ہو یا کسی امر کا اختیار دیا جائے یا اعمال انسانی کے آداب اور طریقے ہوں - جیسا کہ آپ سمجھتے ہوں گے ، یہ ایسی تعریف ہے جو قانون کے اس خاص معنی سے مختلف نہیں جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں اسی لیے اس قاعدہ کلیہ کے بارے میں جو کتاب "مجامع الحقائق" میں ہے ، کہا گیا ہے کہ "حکم کا نصب العین اجتماعی ہونا ہے نہ کہ انفرادی[2] "- یعنی وہ قانون

١- آمدی کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" (جلد ١، صفحہ ٩٣) -

٢- ابو سعید الخادمی کی تصنیف 'مجامع الحقائق' اور اس کی شرح 'منافع الدقائق' مصنفہ مصطفیٰ بن محمد الکوزحصاری مطبوعہ استنبول ١٣٠٨ھ ، صفحہ ٣١٩ -

کی طرح عام ہوتا ہے جو کسی خاص فرد یا خاص حالت کے لئے مخصوص نہیں ہوتا ۔

حکم شرعی کے لیے تین چیزوں کا وجود ضروری ہے : حاکم ، محکوم فیہ اور محکوم علیہ ۔ چنانچہ حاکم یعنی شارع ہے جو اللہ تعالیٰ ہے ، کیونکہ شرع اسلامی میں سب سے پہلا احکام صادر کرنے والا وہی ہے اور محکوم فیہ وہ عمل ہے جس کے لیے وہ حکم شرعی دیا گیا ہو اور محکوم علیہ انسان ہے جو حکم شرعی کا مکلف ہے مگر فرضیت احکام کے لیے یہ شرط ہے کہ انسان عاقل و ذی ہوش ہو جو احکام کا مکلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو ، کیونکہ بعض عوارض اس صلاحیت پر اثر انداز ہوتے ہیں خواہ وہ آسمانی ہوں جو انسان کے دائرۂ اختیار سے باہر ہیں ، جیسے صغرسنی دیوانگی ، مراق ، نیند ، مرض ، موت اور بھول ۔ خواہ ان کا تعلق انسان کے اپنے عمل سے ہو جیسے نشہ ، بیہودہ گوئی ، مسخرہ پن ، حماقت ، فضول خرچی ، غلطی ، لاعلمی ، سفر اور جبر و اکراہ ۔

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں : تکلیفی اور وضعی ۔ حکم تکلیفی وہ ہے جو براہ راست ان اعمال سے متعلق ہو جن کی تعمیل انسان سے مطلوب ہو یا جس کا اسے اختیار دیا گیا ہو ۔ اس لحاظ سے اعمال انسانی پانچ قسم کے ہوئے : پہلا واجب ، دوسرا مندوب ، تیسرا مباح ، چوتھا مکروہ اور پانچواں حرام ۔ واجب وہ عمل ہے جس کا کرنا از روئے شرع ضروری ہو اور ترک کرنا قابل مذمت ہو ۔ حرام وہ عمل ہے جس کا ترک کرنا از روئے شرع ضروری ہو اور کرنا مذموم ہو ۔

مندوب یا (مستحب) وہ عمل ہے جس کا کرنا از روئے شرع مطلوب ہو اور کرنا قطعاً مذموم نہ ہو۔ مکروہ وہ عمل ہے جس کا چھوڑنا از روئے شرع مطلوب ہو اور کرنا گناہ نہ ہو اور آخری حکم مباح ہے جسے کرنے یا نہ کرنے کا انسان کو اختیار ہو، یعنی نہ تو اسے کرنے میں کوئی ثواب یا بہتری ہو اور نہ اسے ترک کرنے میں کوئی گناہ یا برائی ہو[۱]؛ مثلاً آیۃ کریمہ "و احل اللہ البیع و حرم الربا"[۲] یعنی اللہ تعالیٰ نے بیع کو مباح اور سود کو حرام کیا۔ اس آیۃ میں خرید و فروخت حکم تکلیفی مباح کی مثال ہے اور (ربا) سود حکم تکلیفی حرام کی مثال ہے۔ اسی طرح اور بہت سی مثالیں ہیں۔

حکم وضعی وہ حکم ہے جو بذات خود کوئی حکم نہ ہو بلکہ کسی سبب یا شرط یا کسی امر مانع کی وجہ سے بنایا گیا ہو جو افعال انسانی کا نتیجہ ہو؛ جیسے کسی امر کا صحیح یا باطل ہونا یا کسی امر کی رخصت، یعنی بحالت مجبوری حرام چیز استعمال کرنے کی اجازت ہونا یا عزیمت، یعنی کسی چیز کا اصالۃً مباح ہونا۔ وضاحت کے لیے ان مثالوں پر غور کیجئے:

سبب: جیسے قتل قصاص کا سبب ہے۔ پس اس مثال میں قصاص ایک حکم وضعی ہے جو قتل کی وجہ سے ہے کیونکہ قتل اس کا سبب ہے۔

۱۔ آمدی کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" جلد اول، صفحہ ۵۰—۶۳۔

۲۔ سورۂ بقرہ (۲) ۲۷۵۔

شرط : اسی طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کا قبضہ تکمیل بیع کی شرط ہے۔ پس اس مثال میں تکمیل بیع ایک حکم وضعی ہے جو مشروط بالقبضہ ہے کیونکہ بیع بلا قبضہ مکمل نہیں ہوتی ۔

مانع : جیسے خیار عیب کہ اسے مجلہ میں انعقاد بیع کا مانع قرار دیا گیا ہے ، یعنی اگر فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا عیب نکل آئے جس سے اس کی قیمت کم ہو جائے تو اس سے خریدار کو فسخ بیع کا اختیار باقی رہتا ہے ، للهذا بیع نافذ نہ ہوگی ۔ اس میں بیع فسخ کرنے کا اختیار ایک حکم وضعی ہے جو امر مانع ، یعنی عیب کی وجہ سے دیا گیا ۔

صحۃ : جیسے عاقل و ذی ہوش کی بیع صحیح ہے ۔

بطلان: جیسے دیوانے اور پاگل کی بیع باطل ہے ۔ ان دونوں مثالوں میں صحت و بطلان حکم وضعی ہیں ۔

رخصہ: جیسے کسی مجبوری کی حالت میں حرام چیز کا استعمال جائز ہو جاتا ہے ۔

عزیمۃ : جیسے وہ احکام جو اصالۃً مباح ہوں جیسے معاملات تجارت وغیرہ -

علم فقہ کی تعریف

فقہ کے لغوی معنی 'سمجھ' کے ہیں اور اس کے یہی معنی آیہ قرآنی میں استعمال کیے گئے ہیں : ''و طبع علی قلوبهم

قلوبهم لا يفقهون''۱ - یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر مہر لگادی ہے ، اس لئے وہ نہیں سمجھتے - لیکن اصطلاح شرع میں فقہ کا لفظ علم دین کے لئے مخصوص ہے اس لئے علم فقہ کا عالم فقیہ۲ کہلاتا ہے -

مجلۃالاحکام العدلیہ کی پہلی دفعہ میں فقہ کی یہ تعریف کی گئی ہے :

''الفقہ علم بالمسائل الشرعیۃ'' ، یعنی اعمال شرعیہ کے مسائل کا علم ''فقہ'' کہلاتا ہے - لیکن فقہ کی جو تعریف علمائے فقہ نے کی ہے وہ اس تعریف سے زیادہ جامع ہے- ان کے نزدیک فقہ ''ان فروعی احکام شرعیہ کا علم ہے جو تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہو'' -

تعریف کی مزید تشریح پہلی تعریف کے مطابق فقہ 'ایک علم ہے' - البتہ فقہاء نے کبھی علم کو فہم ، یعنی سمجھ بوجھ کے معنوں میں استعمال کیا ہے، لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ فقہا نے فقہ کا مطالعہ اس طور پر کیا ہے کہ اس کا خاص موضوع ہے اور خاص اصول ہیں - اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے فقہ کو ایسے معنوں میں استعمال کیا ہے جو آج کل ہم سمجھتے ہیں اور یہی معنی زمانۂ حال کی مروجہ اور مقبول رائے کے موافق ہیں۳ ، گو بعض علمائے قانون کو

۱- سورۂ توبہ (۹) ۸۷ -

۲- ''بحرالرائق''شرح''کنزالدقائق'' مصنفہ ابن نجیم (جلد ۱ ، صفحہ ۳) صحاح اور ضیاءالعلوم سے ماخوذ -

۳- بلانیوال ''القانون المدنی'' (مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۲ء جلد ۱ ، نمبر ۳) اور اوستن کی تصنیف ''Jurisprudence Students' edition'' (بقیہ صفحہ ۱۴ پر دیکھو)

اس معنی کے تسلیم کرنے میں پس و پیش ہے[1] اور وہ اس وجہ سے پیدا ہوا کہ علم فقہ کا موضوع اجتماعی نظریوں کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے اور انسانی زندگی کے مظاہر اور ماحول سے متأثر ہوتا ہے۔ اسی لیے بعض متقدمین نے فقہ کو ایک فن قرار دیا ہے۔ اسی طرح سلسوس رومانی نے فقہ کی تعریف بالفاظ ''فن العدل والانصاف'' کی ہے ، یعنی فقہ عدل و انصاف کا فن ہے[2]۔

دوسری تعریف ۔ ''فقہ احکام شرعیہ کا علم ہے'' ۔ حکم شرعی کی تعریف اور تشریح پہلے بیان ہو چکی ہے ۔ لفظ الفرعیہ سے یہ مراد ہے کہ احکام فقہیہ ان عملی مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جو ذمہ دار لوگوں کے معاملات سے پیدا ہوتے ہیں اور ایسے مسائل کے احکام اس لیے فروع کہلاتے ہیں تا کہ ان میں اور ان کے اصول میں فرق ہوسکے

بقیہ صفحہ ۱۲

مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۲۰ء صفحہ ۷۵ اور کیتون کی کتاب ''The Elementary Principles of Jurisprudence'' مطبوعہ لندن سنہ ۱۹۳۰ء صفحہ ۱ اور اس کے بعد ۔

۱۔ دیکھو تحریر لارڈ رائٹ کی جو انھوں نے لندن یونیورسٹی میں بتاریخ ۲۴ اکتوبر ۱۹۳۷ء کی (Law Quarterly Review 1937, P. 187) ۔

۲۔ فقہ کی یہ تعریف بروایت سلسوس رومانی یوستنیانوس نے مجموعہ الدیجستا کے شروع میں بیان کی ہے ''Est autem a Justitia appellatum, nam ut eleganter Celsus definit, Jus est ars boni et aqcui.''

اور یہی اصول وہ دلائل شرعیہ ہیں جو علم اصول فقہ کا موضوع ہیں اور جس کی صراحت پہلے کی جا چکی ہے -

تیسری تعریف - فقہاء نے علم فقہ کی اس تعریف میں جو مجلہ میں مذکور ہے ، یہ الفاظ زیادہ کیے ہیں "مکتسب من ادلہ الاحکام التفصیلیۃ" یعنی فقہ وہ علم ہے جو احکام تفصیلیہ کے دلائل سے مستنبط ہو کیونکہ فقیہ کا فرض ہے کہ اپنے فکر و تأمل اور قوت استدلال کے ذریعے احکام اور ان کے دلائل میں اس منطقی ارتباط کو سمجھے جو دونوں میں موجود ہے ؛ چنانچہ انہی اصول کلیہ کے متعلق "المجامع" میں کہا گیا ہے کہ "الاسباب مطلوبۃ الاحکام" (یعنی احکام کے لیے اسباب کا جاننا ضروری ہے)[1] -

فقہ اسلامی دین و معاملات دونوں پر مشتمل ہے:

مسلمانوں کے نزدیک شریعۃ یا شرع اس مذہب کا نام ہے جو اللہ تعالی نے اپنے رسول کے ذریعے نازل فرمایا اور لفظ شرع کے اسی معنی کا استعمال ان آیات کریمہ میں موجود ہے : "شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا و الذین اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراھیم و موسی و عیسی" - مسلمانو ! اللہ تعالی نے تمھارے لیے وہ دین مقرر کیا جس کا نوح علیہ السلام کو حکم دیا اور وہی حکم ہم نے بذریعہ وحی آپ کو بھیجا اور اسی دین کا حکم ہم نے ابراھیم اور موسی اور عیسی کو دیا - "و لکل جعلنا منکم

۱- آمدی (جلد ۱ صفحہ ۴) اور 'المجامع' نیز اس کی شرح 'المنافع' (صفحہ ۳۱۱) -

شرعیہ و منہاجا ۔'' اور (تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے راہ مستقیم مقرر کی) ۔ ''ثم جعلناك علی شریعة من الامر فاتبعہا ولا تتبع اھواء الذین لا یعلمون'' ۔ پھر (اے محمد !) ہم نے تمھیں دین کے سیدھے راستے پر قائم کر دیا ، پس تم اسی راستے پر چلو اور جاھل لوگوں کی پیروی نہ کرو[١]۔

پس شارع حقیقی صرف اللہ تعالی ھے جس نے شریعت اسلامی کے ذریعہ دین و دنیا دونوں کے احکام نازل فرمائے ، اس لیے قدرتی طور پر علم فقہ میں عبادات اور معاملات دونوں سے بحث کی جاتی ھے اور علمائے اصول علم فقہ کو علوم دینیہ میں شمار کرتے ھیں ۔ نیز معاملات کا اپنے اصول و ماخذ ، احکام تفسیر ، اجتہاد ، طریقہ ھائے فکر و تجسس اور استدلال کے اعتبار سے دین کے رشتے میں منسلک ھونا بھی ایک قدرتی امر ھؤا[٢]۔

ھم پہلے بیان کر چکے ھیں کہ قدیم اقوام کے نزدیک معاملات کے احکام دیگر مراسم دینی و رسومات دنیوی کے ساتھ مخلوط تھے ، لیکن قوانین ملکی مسائل دینی سے آھستہ آھستہ مغربی ممالک میں الگ ھوتے گئے یہاں تک کہ یہ تفریق اس زمانے میں بالکل مکمل ھوگئی جب رومی سلطنت کا آفتاب ترقی کے نصف النہار پر تھا اور آج قانون کا اطلاق صرف شہری امور پر ھوتا ھے اور علم قانون معاملات دنیاوی کے لیے وضع کردہ حقوق کے ساتھ مخصوص

١- سورۂ شوری (٤٢) ١٣ ، سورۂ مائدہ (٥) ٤٨ ، سورۂ جاثیہ (٤) ١٨ -

٢- ''المستصفی'' مصنفہ امام غزالی جلد اول ، صفحہ ٤ -

ہو کر رہ گیا[۱]۔

الغرض شریعت اسلامی اپنے مآخذ اور بنیادی احکام کے لحاظ سے خدائی شریعت ہے اور دنیوی قانون کا اطلاق صرف معاملات تک محدود ہے ، جس کے احکام حکومت صادر کرتی ہے اور حکومت ہی مصالح ملکی کے لحاظ سے قانون وضع کرتی ہے ، ان میں ترمیم کرتی ہے اور انھیں منسوخ کرتی ہے ۔

علم فقہ کی تقسیم :

چونکہ علم فقہ کا اطلاق دین اور دنیا دونوں پر بیک وقت ہوتا ہے اس لیے ہمیں معلوم ہوگیا کہ مسائل فقہ کو دو بڑی قسموں میں کیوں تقسیم کیا گیا ہے : ایک عبادات جو امور آخرت سے متعلق ہیں ؛ جیسے نماز ، زکواۃ ، روزہ اور حج ۔ یہ قسم ہماری اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے ۔ دوسری قسم دنیاوی امور سے متعلق ہے ، اس کی تین قسمیں ہیں : عقوبات (تعزیرات) ، مناکحات (احکام نکاح) اور دیگر معاملات ۔

عقوبات میں جرائم سے بحث کی جاتی ہے ؛ جیسے قتل ، زناکاری ، شراب خواری اور جھوٹی تہمت لگانا وغیرہ اور ان جرائم کی سزاؤں سے بحث کی جاتی ہے ؛ جیسے قصاص ،

۱۔ جو تعریف یوستنیانوس کی کتاب 'الاحکام' کے شروع میں درج ہے کہ علم حقوق سے دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے احکام مراد ہیں وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔

Jurisprudentia est divinarum atque Humanarum rerum notitia (Institutes, I, 1)

تعزیرات اور خون بہا ۔

مناکحات میں طلاق ، نکاح اور ان کے فروعی احکام شامل ہیں ؛ جیسے عدت ، نسب ، نان و نفقہ ، پرورش اولاد ، حق ولایت ، وصیت اور وراثت وغیرہ کے احکام ۔ اسی قسم کو آج کل شخصی یا کنبے کا قانون کہا جاتا ہے ۔

آخری قسم معاملات میں مالیات اور اس کے متعلقہ حقوق اور معاہدات سے بحث کی جاتی ہے ؛ جیسے بیع و شراء ، ٹھیکہ ، ہبہ ، عاریۃً دینا ، امانت ، ضمانت ، ہنڈی ، شرکت ، مصالحت ، ناجائز قبضہ ، اتلاف مال اور اسی طرح کے دیگر معاملات[1] ۔

اسی قسم کی تقسیم مجلہ کی دفعہ اول میں اس طرح کی گئی ہے :

''مسائل فقہ یا تو آخرت کے متعلق ہیں جو عبادات کہلاتے ہیں یا دنیاوی امور کے متعلق ہیں جن کی قسمیں یہ ہیں : مناکحات ، معاملات اور عقوبات ، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم آب و گل کو ایک معین مدت کے لیے پیدا کیا ہے اور نظام عالم کی بقاء بنی نوع انسان کی بقاء سے وابستہ ہے اور نوع انسانی کی بقاء بیاہ شادی ، اولاد اور افزائش نسل پر موقوف ہے ۔ پھر نوع انسانی کی

۱۔ بعض محققین نے مسائل فقہ کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے : عبادات ، عقوبات اور معاملات ۔ پھر معاملات کی مندرجہ ذیل اقسام کی ہیں : مسائل نکاح ، مالی دستاویزات ، امانت ، باھمی جنگ و جدل ۔ دیکھو حاشیہ ''الفتاویٰ انقرویہ'' بولاق ۱۲۳۱ ھ جلد ۱ صفحہ ۱ ۔

بقاء اس پر بھی منحصر ہے کہ افراد انسانی کہیں مٹ نہ جائیں ، لہٰذا انسان اپنی اعتدال پسند فطرت کے مطابق اپنی بقاء کے لیے غذا ، لباس اور جائے رہائش کا محتاج ہے اور ان کی تحصیل کے لیے افراد کے باھمی تعاون اور اشتراک عمل کی ضرورت ہے ، اس لیے معاشرے میں قرار واقعی عدل و انضباط قائم رکھنے کے لیے ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو تعلقات زن و شو کو استوار رکھیں ۔ ایسے قوانین علم فقہ میں مناکحات کے نام سے موسوم ھیں اور جو معاشری اور اقتصادی قوانین تعاون باھمی اور اشتراک عمل کے لیے مقرر ھیں وہ اصطلاح فقہ میں معاملات کہلاتے ھیں اور تمدن و معاشرت کو برقرار رکھنے کے لیے قوانین تعزیرات لازمی ھیں جو اصطلاح فقہ میں عقوبات کہلاتے ھیں ۔''

کتب فقہ اسلامی کا مطالعہ کرنے والے حضرات آن کے اسلوب بیان اور ترتیب ابواب میں عام طور پر یکسانیت پائیں گے ، کیونکہ وہ تمام کتابیں عبادات سے شروع ھوتی ھیں ، اس کے بعد عقوبات ، مناکحات اور معاملات کے باب آتے ھیں ۔ اس ترتیب میں بعض مؤلفین نے کچھ جزئی تبدیلی ضرور کی ہے لیکن ابواب ثلاثہ کی شیرازہ بندی میں کوئی نمایاں فرق نظر نہیں آتا ۔

ان اقسام کے علاوہ فقہ کی کتابوں میں دوسرے اقسام بھی ملتے ھیں ۔ ان میں سب سے زیادہ اہم مخاصات ، سیَر اور احکام سلطانیہ ھیں ؛ چنانچہ پہلی قسم میں عدالتی مسائل، دعوے اور شہادت شامل ھیں جو آج کل قانون مرافعہ اور

اصول محاکمہ میں داخل ھیں۔ سِیَر میں جو سیرۃ کی جمع ھے ، احکام جہاد ، مال غنیمت ، امان ، ذمیوں کے عہد و پیمان ، اختلاف مذھب دارالسلام اور دارالحرب سے بحث ھوتی ھے ، یعنی صلح اور جنگ کے احکام اور اختلاف قومیت جو آج بین الاقوامی قانون میں شامل ھیں ۔ احکام سلطانیہ میں خلافت ، عام حکومتوں ، وزرات ، عمال ، فوج اور مختلف قسم کے محاصل مثلاً جزیہ ، عسر اور خراج سے بحث ھوتی ھے اور یہ تمام مسائل آج کل دستوری ، اداری اور مالی قانون سازی میں داخل ھیں ۔

قوانین جدیدہ کی تقسیم

انتظامی امور کے لیے جو قوانین بنائے جاتے ھیں ، وہ قوانین وضعیہ کہلاتے ھیں اور ان کی دو قسمیں ھیں :

(ا) قوانین دولیہ	قوانین امور خارجہ
(ب) قوانین داخلیہ	قوانین امور داخلہ ۔

قوانین دولیہ کی دو قسمیں ھیں :

(۱) قانون دولی عام	اس کا تعلق حکومتوں کے ایسے امور سے ھوتا ھے جو صلح و جنگ سے متعلق ھوں ۔
(۲) قانون دولی خاص	اس کا تعلق قومیت اور غیر ملکیوں پر مختلف قوانین کے نفاذ سے ھے ۔

قوانین داخلیہ کی بھی دو قسمیں ھیں :

(۱) قانون داخلیہ عام — اس قانون کا تعلق حکومت اور عوام کے ساتھ اس کے باھمی تعلقات سے ھے جس میں قوانین ذیل شامل ھیں:

(ا) قانون اساسی یا دستوری — اس کا تعلق حکومت کی بنیادی تنظیم اور استحکام سے ھے -

(ب) قانون اداری — اس کا تعلق حکومت کے ان تفصیلی فرائض سے ھے جو عوام پر اثر انداز ھوتے ھیں اور قانون تعزیرات سے جس کے ذریعے ان مجرموں کے لیے سزائیں مقرر کی جاتی ھیں جو عوام کے آرام اور امن میں خلل انداز ھوتے ھیں۔ قانون جزا و سزا کو قانون عام میں اس لیے رکھا گیا ھے کہ سزا کا تعلق حکومت اور عوام دونوں سے ھے

اور یہی فرانس کے تمام علمائے قانون کا متفقہ فیصلہ ہے اور انگلستان کے اکثر علماء کی بھی یہی رائے ہے[۱]۔

(۲) قانون داخلیہ خاص — یہ قانون عوام کے باہمی تعلقات سے بحث کرتا ہے اور اس کی حسب ذیل قسمیں ہیں:

(ا) شہری قانون — اس میں معاملات شخصی، امور مالیہ اور ذاتی حقوق شامل ہیں۔

(ب) قانون تجارت — یہ قانون تجارت پیشہ لوگوں اور تجارتی امور سے متعلق ہے۔

(ج) قانون عدالت — اس قانون کے ذریعہ تنظیم عدالت، دعویٰ دائر کرنے، اپیل دائر

۱۔ انگریزوں کے بعض علمائے قانون نے اس رائے کی مخالفت کی ہے اور انہوں نے قانون جزا و سزا کو قانون خاص کے ضمن میں رکھا ہے، جیسے اوستن نے اپنی کتاب جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے (صفحہ ۳۶۷)، مین اور سالموند نے اپنی کتاب علم الحقوق (Jurisprudence) مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء، (صفحہ ۴۴۵) میں۔

کرنے ، عدالتی فیصلوں
اور ان کے نفاذ کے
طریقوں کی وضاحت کی
جاتی ہے -

قوانین مذکورہ بالا کے سوا اور بھی قوانین ہیں جیسے قانون مزدوراں اور قانون زراعت وغیرہ -

قوانین جدیدہ میں بھی تقریباً یہی تقسیم پائی جاتی ہے جو بحیثیت مجموعی عملی طور پر مفید ہے اور بعض لحاظ سے فقہ اسلامی کی تقسیم کے مشابہ ہے -

فصل اول

اسلامی قانون سازی کی اجمالی تاریخ

قانون سازی کے مختلف دور :

اسلامی قانون سازی مختلف دوروں سے گزری، ہے جن کو ہم سہولت بحث کے لیے پانچ دوروں میں تقسیم کر سکتے ہیں ، یعنی (۱) عہد نبوت (۲) خلافت راشدہ (۳) دولت بنی امیہ (۴) عہد عباسی کا دور اقبال ، انحطاط اور تقلید کا زمانہ (۵) بیداری کا موجودہ دور ۔

ایام جاھلیت :

ایام جاہلیت میں یعنی اسلام سے پہلے لوگ اپنے ملک اور اس کے گرد و نواح میں ایسی سادہ زندگی بسر کرتے تھے جو فطرت سے بہت قریب تھی اور جس کا نظام اُن کے رسم و رواج پر مبنی تھا ۔ ان کا معاشرہ متفرق قبائل کا مجموعہ تھا جس میں کسی مرکزی حکومت کی شیرازہ بندی نہ تھی ، بلکہ اُن کی اجتماعی زندگی کی بنیاد قبیلے اور قبائلی عصبیت پر تھی ۔ ہر ایک فرد اپنے قبیلے سے وابستہ تھا ، خواہ

قرابت داری کے ذریعے سے ہو یا باھمی عہد و پیمان کے واسطے سے ؛ چنانچہ وہ اپنے قبیلے کی جنبہ داری کرتا تھا اور بیرونی دشمن کے مقابلے میں اس کی حمایت کرتا تھا ۔ قبائل کے درمیان جنگ و جدل عام تھا ، اس کے ساتھ ھی لوٹ مار ، مردوں اور عورتوں کو قید کرنے اور لونڈی غلام بنانے کا رواج بھی تھا ۔

زمانۂ جاھلیت کے عربوں کا اقتصادی نظام سادہ تھا ، ان کے ھاں کام کاج کو ذلیل سمجھا جاتا تھا ، اسی لیے غلامی کا عام رواج تھا ۔ زندگی کے باقی شعبوں کی طرح ان کے معاملات کی حیثیت روایتی تھی ، یعنی قدیم رسوم و عادات پر مبنی تھے ؛ چنانچہ اسی بناء پر رواج عام نے تبادلۂ اشیاء ، بیع اور شرا ، مزارعت اور ربا کی اجازت دے رکھی تھی ۔ بعض معاملات اختلافی تھے ؛ مثلاً بیع الملامسہ ، بیع المنابذہ اور بیع الحصاۃ جو معین الفاظ یا چھونے (لمس) یا کپڑے یا کنکری کے پھینکنے سے طے پاتے تھے[۱]۔

خاندان کا نظام منتشر اور پراگندہ تھا کیونکہ عورتوں کو ذلیل سمجھا جاتا تھا ، عار یا فقر و فاقہ کے خوف سے لڑکیوں کو زندہ درگور کردیتے تھے ، کثرت ازدواج کے باعث بیویوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی ، متعہ یا نکاح مؤقّت کا بھی عام رواج تھا ، شوھر بلا کسی پابندی اور شرط کے طلاق دینے کا مجاز تھا اور عورتیں اور بچے

---

۱ ۔ دیکھو مؤلف کی کتاب ''النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ '' مطبوعہ بیروت ۱۹۴۸ء (صفحہ ۲۶ — ۲۷) ۔

حق وراثت سے محروم تھے[1]۔

عہد نبوت :

اسلامی قانون سازی کا یہ پہلا دور ہے جو رسول اکرم (صلعم) کی ابتداء رسالت یعنی ٦١٠ء سے شروع ہؤا اور آن کی وفات یعنی ٦٣٢ء پر ختم ہوا ۔

اس دور میں کتاب اللہ یعنی قرآن کریم جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تمام لوگوں کی ہدایت کے لیے بطور وحی کے نازل ہوا تھا ، قانون سازی کا بنیادی اور اصل سرچشمہ تھا ۔ قرآن حکیم کے نزول کی مدت بائیس سال سے کچھ اوپر ہے ۔ اس میں سے تقریباً بارہ سال تو مکہ مکرمہ میں ہجرت سے پہلے گزرے اور باقی مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ۔

رسول اکرم کی وفات کے بعد جو صحابۂ کرام فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ، وہ معاملات اور مقدمات میں کتاب اور سنت کے مطابق حکم دیتے تھے اور ان کے بارے میں باہم مشورہ کرتے تھے اور جب قرآن اور سنت میں کوئی صریح حکم نہ ملتا تو اجماع یا قیاس سے کام لیتے ، یہیں سے قانون سازی میں کتاب اور سنت کے ساتھ اجماع اور قیاس بطور دلائل شرعیہ کے پیدا ہوئے اور شریعت کے چار

۱- عورتوں کو ورثہ نہیں ملتا تھا ، اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ۔ ملاحظہ ہو تفسیر امام فخرالدین الرازی (جلد سوم ، صفحہ ۱۵۳) اور تفسیر زمخشری (جلد اول، صفحہ ۳۴۹) - استاد نکدی نے اپنے ایک مقالہ میں اس رائے کی مخالفت کی ہے (ملاحظہ ہو مجلة المجمع العلمی ۱۹۴۷ء ، صفحہ ۲٦۱—۲٦۷) -

بڑے ماخذ بن گئے ، جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے -

فتویٰ دینے اور مقدمات فیصل کرنے کا کام سب سے پہلے خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر صدیق ، حضرت عمر بن الخطاب ، حضرت عثمان بن عفان اور حضرت علی بن ابی طالب نے شروع کیا - ان میں سے حضرت عمر فاروق خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو رسول اکرم کے بعد دولت اسلامیہ کی بنیاد رکھنے والوں میں سب سے بڑے ہیں - انہوں نے شریعت اسلامی کی حقیقی روح کو سمجھا اور اسے قوت و استقلال اور عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کیا اور زمانے کی ضروریات کے مطابق سلطنت اور اس کے اداروں کی تنظیم کی -

صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ان میں سے بعض مختلف اسلامی ملکوں میں پھیل گئے - ان میں بہت سے صحابہ نے بڑی شہرت حاصل کی ؛ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباس نے مکے میں ، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر نے مدینے میں ، حضرت عبداللہ بن مسعود نے کوفے میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص نے مصر میں - ہر ایک شہر میں اُن صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ کا رواج ہوا جو وہاں آباد ہو گئے تھے -

اسی زمانے میں اہل سنت اور شیعہ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا - اول الذکر رسول اکرم کے بعد حضرت ابو بکر الصدیق ، پھر حضرت عمر بن الخطاب اور پھر حضرت عثمان بن عثمان کی خلافت کے قائل ہوئے ، مگر اہل تشیع کا

یہ قول تھا کہ حضرت علی بن ابی‌طالب ان تینوں حضرات سے زیادہ خلافت کے حق دار تھے ، اسی لیے ان پر شیعہ ، یعنی شیعۂ علی کا اطلاق ہوا ، لہٰذا ان کے اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف رائے ہے وہ بیشتر سیاسی نوعیت کا ہے ۔ ان تمام مذاہب کی تفصیل آئندہ ابواب میں آئے گی ۔

اسی دور میں حضرت زید بن ثابت نے حضرت ابو بکر الصدیق کے حکم سے قرآن کریم جمع کیا ۔ پھر ۶۵۰ء میں حضرت عثمان بن عفان کے عہد میں ایک مصحف میں ایک قرأت کے مطابق جمع کیا گیا ۔ جہاں تک سنت رسول کا تعلق ہے اس کی روایت بغیر تدوین کے ہوتی رہی ۔ اسلامی تشریع کا یہ دوسرا دور دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ختم ہو گیا ۔

دولت عباسیہ کا زرین زمانہ :

یہ دور دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں شروع ہوا اور چوتھی صدی ہجری (یعنی دسویں صدی عیسوی) کے وسط میں ختم ہوگیا ۔ اس زمانے میں سلطنت اقتصادی اور علمی بلکہ ہر لحاظ سے پھلی پھولی ؛ چنانچہ علم فقہ نے بھی خوب ترقی کی اور متعدد فقہی مذاہب پیدا ہوئے ۔ ان میں سے بعض اپنے اتباع کرنے والوں کے زوال کے ساتھ ہی انحطاط پذیر ہو گئے لیکن بعض باقی رہے جو بتدریج پھیلتے گئے ۔ اہل سنت کے چار مذاہب ، یعنی حنفی ، مالکی ، شافعی اور حنبلی نے خوب شہرت پائی ۔

اسی دور میں احادیث نبوی جمع ہوئیں اور ان کے مشہور مجموعے مرتب ہوئے ، قرآن کریم کی تفسیریں لکھی

گئیں اور فقہ کے اصول اور فروع پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں ؛ چنانچہ فقہ کا علمی طریق پر مطالعہ ہوا جس سے متعدد علوم معرض وجود میں آئے ؛ مثلاً علم مصطلحات حدیث ، علم اصول اور علم فروع ، جیسا کہ ہم آئندہ چل کر وضاحت کریں گے -

اہل سنت کے ہاں فقہاء کے دو بڑے گروہ بن گئے - ایک اہل الرائے کی جماعت جو عراق میں امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کی قیادت میں قائم ہوئی اور دوسری اہل حدیث کی جماعت جو حجاز میں امام مالک بن انس کی سرکردگی میں پیدا ہوئی -

اہل حدیث سنت نبوی کی پیروی کرنے اور رائے اور اجتہاد سے احتراز کرنے میں مشہور تھے اور اس کا سبب یہ تھا کہ حجاز کا ملک سنت کا گہوارہ اور صحابہ کا وطن تھا ، اس لیے وہاں کے فقہاء دوسروں کی نسبت سنت کا زیادہ علم رکھتے تھے - مزید برآں اہل حجاز کی زندگی سادہ اور بداوت سے زیادہ قریب تھی ، لہٰذا ان کے فتاویٰ جو نصوص شرعیہ اور اجماع فقہاء پر مبنی تھے ، ان کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کے لیے کافی تھے اور انہیں اجتہاد اور استدلال کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی -

عراق کے حالات اس کے برعکس تھے - وہاں کے لوگ شہری زندگی کے عادی ہو چکے تھے جس میں بہت سی مشکلات اور مسائل کی نئی نئی صورتیں پیدا ہو چکی تھیں - وہاں کے فقہاء چند احادیث لیتے تھے کیونکہ وہ حدیث کے اصلی وطن سے دور تھے اور اس دوری کی وجہ سے روایت

حدیث میں جھوٹ کی آمیزش کا احتمال تھا ؛ لہذا اکثر فقہی مسائل میں وہ عقل اور رائے ، اجتہاد بالقیاس اور استحسان کے اصول سے کام لیتے تھے اور ان اصول کے استعمال میں وہ اس حد تک بڑھ گئے کہ بالکل فرضی مسائل سے تعرض کرنے لگے ، ان کی مثالیں عنقریب آئیں گی ۔

انحطاط اور تقلید کا دور :

دولت عباسیہ کے اواخر میں علم فقہ کی ترقی رک گئی۔ فقہاء نے تدوین مذاھب پر اکتفاء کی اور ان کا اجتہاد مسائل فرعیہ تک محدود ہو گیا ۔ سقوط بغداد کے بعد ساتویں صدی ھجری (مطابق تیرھویں صدی عیسوی) کے وسط میں تمام سنی فقہاء اس بات پر متفق ھو گئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ھوگیا ھے اور چار مشہور مذاھب کافی ھیں ۔

پھر عربی تمدن کو تدریجاً ادبار آ گیا اور ھر طرف جمود چھا گیا ، اس سے تقلید پھیل گئی اور فقہی اجتہاد رک گیا ۔ فقہاء نے شرعی کتابوں کا اختصار کرنے ، ان مختصرات کی شروح لکھنے اور کتب فتاویٰ کی تدوین کرنے پر اکتفا کیا؛ خصوصاً مذھب حنفی میں جیسا کہ ھم عنقریب وضاحت کریں گے۔ مگر باوجود ان تمام امور کے متاخرین نے بعض قیمتی کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ھیں اور ائمۂ متقدمین کی علمی میراث کی حفاظت کی ھے ۔

بیداری کا دور :

تقلید کے اس دور میں جو ھم پر گزر چکا ھے ، بدعات اور خرافات کثرت سے پھیلے جن کی بنیاد وھم اور جہالت

پر تھی۔ لوگوں نے ان کی تکفیر میں تساہل کیا کیونکہ وہ شریعت کی اصلی روح کو نظر انداز کر کے بعض متقدمین کے اجتہاد کے پابند ہو گئے تھے ۔

لہٰذا مسلمان فقہاء میں بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے تقلید کو قبول نہیں کیا بلکہ علی الاعلان کہا کہ اجتہاد لازم ہے اور شریعت کے اصلی مصادر ، یعنی قرآن اور سنت کی طرف رجوع ضروری ہے ، ان کا مسلک سلف صالح کا مذہب کہلایا ۔

تقی الدین بن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کا شمار اسی قسم کے مجددین میں ہوتا ہے ۔ وہ دونوں آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) کے حنبلی فقہاء میں سے تھے ۔ بارھویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب جو بلاد عرب میں وہابی تحریک کے بانی ہوئے ہیں ، انہی کے نقش قدم پر چلے اور پھر اخیر میں انیسویں صدی عیسوی میں سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ اور ان کے تلامذہ آئے اور انہوں نے لوگوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ تقلید کو چھوڑیں اور مذاہب فقہ میں وحدت پیدا کریں ، شریعت کے اصلی مصادر کی طرف رجوع کریں اور بدعات اور خرافات سے دوری اختیار کریں ۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شریعت اسلامی کا مطالعہ نصوص اصلیہ اور زمانۂ حال کی جدید تمدنی ضروریات کی روشنی میں شروع ہوا ۔

فقہ اسلامی کا طریق :

اسلامی قانون سازی کے ان مختلف ادوار کے مختصر

تذکرے کے بعد ضروری ہے کہ چند کلمات اس اسلوب اور طریق کے بارے میں لکھے جائیں جسے فقہاء نے شریعت کے مطالعے میں اختیار کیا -

اس لحاظ سے اهل الرائے اور اهل حدیث کے طریقوں میں ایک بین اختلاف ہے جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں اور ایک مثال اس اختلاف کی نوعیت کو اور واضح کرے گی جس کا تعلق حدیث شریف کی تفسیر سے ہے - حدیث میں آیا ہے : ''لا تبیعوا الثمر حتی یبدو صلاحه'' - یعنی پھل کو اس وقت تک نہ بیچو جب تک کہ اس کی درستی (صلاح) ظاہر ہو جائے - اهل حدیث کا قول ہے کہ یہاں ''صلاح'' یعنی درستی سے مراد پھل کی پختگی اور شیرینی کا ظہور ہے ، لہذا بیع اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ پھل پختہ نہ ہو جائے ، مگر اهل الرائے کے نزدیک یہ بیع جائز ہے ، کیونکہ ان کے نزدیک ''صلاح'' سے مراد یہ ہے کہ درخت کیڑے اور خرابی سے محفوظ ہو -

اگر ہم مذاہب فقہ کو قیاس اور رائے کے استعمال کے لحاظ سے ترتیب دیں تو حنفی مذہب کو سب سے اول اور ظاہری مذہب کو سب سے اخیر رکھنا پڑے گا ؛ پھر اهل سنت کے باقی مذاہب کی ترتیب یوں ہوگی : شافعی ، مالکی اور حنبلی ، مگر یہ ترتیب محض اجمالی ہے ، ورنہ بعض اوقات یہ ترتیب معکوس ہے یا بعض مسائل میں مختلف مثلاً ایک گواہ کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں مذہب حنبلی نے مذہب حنفی کی نسبت زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے -

مختلف مذاہب کے اماموں کا یہ اختلاف ان کے شاگردوں میں قائم نہیں رہا ، کیونکہ ایک امام کے بہت سے شاگردوں نے دوسرے شہروں کا سفر کیا اور دوسرے اماموں اور ان کے شاگردوں سے مل کر ایک دوسرے سے بہت کچھ سیکھا اور ان کے درمیان مباحثے اور مناظرے بھی ہوئے [۱] ۔

مذکورہ بالا حالات سے ایک جدید میلان پیدا ہوا جس کی غرض و غایت یہ تھی کہ مختلف نظریوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے اور اہل حدیث کے طریقے کو اہل رائے کے طریقے سے ملا دیا جائے ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں اعتدال پسند اماموں اور ان کے شاگردوں نے ظہور کیا جیسا کہ ہم جدید شافعی مذہب اور امام ابو یوسف اور طحاوی کے فتاویٰ میں دیکھتے ہیں ، حتیٰ کہ احناف کی کتابوں میں متعدد ایسی حدیثیں ملتی ہیں جن کو اہل حدیث نے قبول نہیں کیا اور دوسری طرف اہل حدیث کے مذہب میں اجتہاد کے بارے میں بین طور پر وسعت نظر پائی جاتی ہے ؛ مثلاً مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ کی دلیل (یعنی کسی مصلحت کو دلیل قرار دے کر کوئی حکم استنباط کرنا) اور حنبلی مذہب کے مجددین ، مثلاً ابن تیمیہ اور ابن قیم الجوزیہ کے نزدیک قیاس عقلی ۔

مختلف مذاہب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک نصوص کا تعلق ہے ، فقہاء اپنے اجتہاد اور

۱۔ ''ضحی الاسلام'' طبع اول ۱۹۳۵ء ، جلد ثانی ، صفحہ ۱۶۵ — ۱۷۰ ۔

استدلال میں تحلیلی طریقے کو کام میں لاتے تھے اور جہاں نص نہ ہو وہاں استقرائی طریقہ اختیار کرتے تھے ، یعنی وہ نص کو ایک قاعدے کے طور پر لیتے تھے ، پھر اس کی تفسیر اور تحلیل کرتے تھے اور اس سے نتائج اور فروع نکالتے تھے ۔ لیکن اگر کسی مسئلے کے بارے میں نص موجود نہ ہوتی تو اس صورت میں انتہائی احتیاط برتتے تھے اور کوئی کلیہ قاعدہ نہیں بناتے تھے ، مبادا کہ نصوص مقدسہ کے ساتھ تصادم ہو جائے ۔ لہذا وہ اس قضیے پر خوب غور کرتے تھے جو ان کے سامنے پیش ہوتا تھا اور قیاس ، اجماع یا دیگر ادلۂ شرعیہ سے اس کا حل تلاش کرتے تھے ؛ چنانچہ ان کا اجتہاد استقراء اور تجربے پر مبنی ہوتا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان فقہاء نے بالعموم جرائم اور عقود کے ابواب میں نظریۂ جرم اور نظریۂ عقد کا مطالعہ کیا ہے مگر یہ امر متاخرین کو بنیادی حقوق کے قواعد وضع کرنے اور ان کا گہرا علمی مطالعہ کرنے سے مانع نہیں ہؤا ۔

اجمالی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا باہمی اختلاف اصول اور بنیادی تعلیمات میں نہیں تھا بلکہ بالعموم فروع میں تھا کہ اصولی قواعد کو عملی قضایا پر کیسے منطبق کیا جائے ، لہذا مذاہب کا اختلاف آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف کے مشابہ ہے جو ان کے ہاں بعض نصوص اور قواعد کی تشریح میں پایا جاتا ہے ۔ ہم اس اختلاف کی ایک مثال پیش کرتے ہیں ۔ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی چیز کے غاصب پر اس چیز کا بعینہ

واپس کرنا لازم ہے ۔ اگر غاصب سے وہ چیز تلف یا ضائع ہو جائے تو اس پر واجب ہے کہ حتی الامکان اس کی مثل دے ورنہ اس کی قیمت ادا کرے ، لیکن چونکہ اشیاء کی قیمتیں زمانے اور مقام کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہیں اس لئے وقت اور مقام کی تحدید واجب ہوئی جن کے اعتبار سے غصب شدہ چیز کی قیمت مقرر ہوتی ہے ۔ احناف کا قول ہے کہ اس بارے میں اس وقت اور مقام کا اعتبار کیا جائے گا جب وہ چیز غصب ہوئی ، مگر حنبلی اس مقام اور وقت کا اعتبار کرتے ہیں جب وہ چیز تلف ہوئی ۔ مگر شافعی مذہب کے مطابق غاصب اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ مغصوب کو غصب شدہ چیز کی وہ قیمت ادا کرے جو وقت غصب سے لے کر تلف ہونے تک سب سے بڑھ کر تھی ۔ اختلاف مذاہب کی اس مثال سے ظاہر ہے کہ تمام فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ غاصب پر غصب شدہ چیز کی قیمت یا اس کی مثل کا ادا کرنا لازم ہے لیکن وہ ان تفصیلات کے بارے میں مختلف الرائے ہیں جن کا تعلق اس چیز کی قیمت کا اندازہ کرنے سے ہے ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب فقہ کا اختلاف بالعموم اصول و قواعد کو عملی قضایا پر منطبق کرنے میں ہے اور آج کل کی عدالتوں کے اس اختلاف سے مشابہ ہے جو ان کے اجتہادی فیصلوں میں پایا جاتا ہے ۔ ہم نے 'بالعموم' قصداً کہا ہے ، کیونکہ بعض استثنائی حالوں میں یہ اختلاف اصول اور قواعد میں بھی پایا جاتا ہے ۔

اختلاف مذاہب کے متعلق ہم نے اب تک جو کچھ

بیان کیا ھے وہ سنی مذاھب کے بارے میں ھے ، ورنہ سنی اور شیعی مذاھب کے درمیان جو اختلاف ھے وہ در اصل سیاسی نوعیت کا ھے ، اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ھے کہ مذاھب اسلامیہ کا اتحاد و اتفاق جو مذھب سلفیہ کا نصب العین ھے ، شریعت اسلامی کی روح کے عین مطابق ھے ، کیونکہ اسلام اتحاد ، اخوت اور رواداری کا مذھب ھے اور لوگوں کی باھمی تفرقہ بازی اور فرقہ سازی کو روا نہیں رکھتا ، جس کی قرآن حکیم نے اس آیت میں ممانعت کی ھے : ''ان الذین فرقوا دینھم و کانوا شیعاً لست منھم فی شیٔ'' (سورۃالانعام) - یعنی ''بے شک جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقے بنائے ھیں اور جدا جدا گروہ بن گئے ھیں ، اے نبی تو اُن کی کسی بات میں شریک نہیں ۔''[1]

اس عمومی بیان کے بعد اب ھم اھل سنت کے مذاھب اربعہ کا ذکر کرتے ھیں - اس کے بعد ھم اُن کے اُن مذاھب کا ذکر کریں گے جو مٹ گئے - ان کے بعد اھل شیعہ کے مذھب سے اور اخیر میں عثمانی عہد اور زمانۂ حال کی کی تشریعی تحریکوں سے بحث کریں گے -

---

۱- یہاں لفظ شیعہ سے مراد شیعۂ علی نہیں بلکہ وہ جماعتیں ھیں جنھوں نے فرقہ سازی کر کے اپنے دین کو پارہ پارہ کردیا ۔

فصل دوم

مذہب حنفی

امام اعظم:

کوفہ ملک عراق میں بہت سے فقہا کا مرکز تھا۔ خلفائے راشدین کے عہد میں حضرت عمر بن خطاب نے عبد اللہ ابن مسعود (متوفی سنہ ۳۲ھ) کو معلم اور قاضی بنا کر کوفے بھیجا۔ آپ صحابی بھی تھے اور محدث و فقیہ بھی۔ آپ کے بعد آپ کے شاگرد اور شاگردوں کے شاگرد مشہور ہوگئے؛ جیسے علقمہ نخعی، مسروق ہمدانی، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، عامر شعبی اور حماد بن ابی سلیمان۔

مذہب حنفی بھی کوفہ میں پیدا ہوا جس کے بانی امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت ہیں جو امام اعظم کے لقب سے مشہور ہیں۔ آپ فارسی الاصل تھے اور سنہ ۸۰ھ (مطابق ۶۹۹ عیسوی) میں شہر کوفہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کی علمی زندگی کی ابتدا علم کلام کے مطالعے سے ہوئی، پھر آپ نے اہل کوفے کی فقہ اپنے استاد حماد بن ابی سلیمان (متوفی سنہ ۱۲۰ھ) سے پڑھی۔ عملی زندگی کے لحاظ سے آپ ریشمی کپڑوں کے تاجر تھے۔ علم کلام اور پیشۂ تجارت نے آپ میں عقل و رائے سے استصواب کرنے، احکام شرعیہ کو

عملی زندگی میں جاری کرنے اور مسائل جدیدہ میں قیاس و استحسان سے کام لنے کی صلاحیت تامّہ پیدا کردی تھی - اسی لیے آپ کے مذہب کا نام مذہب اھل الرائے مشہور ہوگیا -

آپ سے روایت ھے کہ آپ نے فرمایا "ھمارا یہ علم رائے ھے اور یہی میرے نزدیک سب سے بہتر ھے ، پس جو شخص اس کے سوا کسی اور رائے کو بہتر سمجھے تو اس کے لیے اس کی رائے اور ہمارے لیے ھماری رائے"[۱]۔ اور فرمایا "جب کوئی مسئلہ نہ کتاب اللہ میں ملے نہ سنت رسول میں تو میں اقوال صحابہ پر غور کرتا ھوں اور اقوال صحابہ کے سامنے کسی کے قول کو قابل اعتناء نہیں سمجھتا ۔ ابراہیم ، شعبی ، ابن سیرین ، عطاء اور سعید بن جبیر نے بھی اپنے زمانے میں اجتہاد کیا ، پس جس طرح ان حضرات نے اجتہاد کیا ، میں بھی کرتا ھوں"[۲]

تبحر علمی کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کا لقب امام اعظم ہو گیا ۔ آپ کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ "علم فقہ سیکھنے والا ابو حنیفہ کا محتاج ھے" - امام ابو یوسف نے فرمایا کہ "جب کسی مسئلے میں ھمارا باھمی اختلاف ھوتا تھا تو ھم اسے امام ابو حنیفہ کے سامنے پیش کرتے

۱۔ دیکھو علامہ شہرستانی کی کتاب "الملل والنحل" (بر حاشیہ ۲ ، صفحہ ۳۹ ابن حزم) جلد ۲ ، صفحہ ۳۹ -

۲ - ابن عبد البر کی کتاب "انتقا" مطبوعہ قاھرہ ، ۱۳۵۰ھ ، صفحہ ۱۴۳ -

تھے ، آپ اتنی جلدی جواب دیتے تھے جیسے اسے اپنی آستین سے نکالا ہو''[1]۔

خلافت بنی امیہ کے آخری دور میں حاکم عراق ابن ھبیرۃ نے جب امام ابو حنیفہ کو منصب قضا (چیف جسٹس کا عہدہ) پیش کیا تو آپ نے اسے قبول نہ فرمایا - اس بات پر آپ کو زد و کوب کیا گیا ۔ اسی طرح عباسیوں کے عہد میں جب ابوجعفر نے آپ کو بغداد بلایا اور قاضی بنانا چاھا تو اسے بھی آپ نے منظور نہ فرمایا ۔ اس انکار پر آپ کو حبس دوام کی سزا دی گئی اور وھیں آپ نے سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۲ء) میں وفات فرمائی[2] ۔ بعض مورخین نے سزا کا یہ سبب بیان کیا ھے کہ آن کے بارے میں یہ بات مشہور تھی کہ آپ اپنے زمانے کے ارباب حکومت کی حکمرانی سے خوش نہ تھے ، اور بعض نے کہا ھے کہ سزا کا سبب آپ کا یہ اعتقاد تھا جیسا کہ اور لوگوں کا بھی اعتقاد تھا ، کہ حکومت کے عہدے اختیار کرنا موجب ھلاکت ھے اور اس میں دین اور خود داری کے لیے زبردست خطرہ ھے ۔

امام ابو حنیفہ انتخاب احادیث میں بہت محتاط تھے اور صرف وھی احادیث قبول کرتے تھے جو باوثوق اسناد سے

---

۱ - ''انتقا'' ، صفحہ ۱۳۶ و ۱۳۸ -

۲ - ''تاریخ القضا فی اسلام'' مصنفہ سید محمود عرنوس (مطبوعہ قاھرہ ۱۹۳۴ء ، صفحہ ۳۷ اور اس کے بعد) اور ''تاریخ بغداد'' مصنفہ احمد بن علی خطیب (جلد ۱۳، صفحہ ۳۲۶ اور اس کے بعد) ۔

ثابت ہوں - باوجود اس کے آپ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے پندرہ مسانید (یعنی ایسی احادیث کے پندرہ مجموعے جن کے راویوں کا سلسلہ رسول اللہ صلعم تک پہنچتا ہے) آپ سے روایت کی ہیں[1] - ان سب کو قاضی القضاۃ ابوالموید محمد بن محمود خوارزمی (متوفی ۶۵۵ھ) نے ایک جلد میں جس کا نام ''جامع المسانید''[2] ہے ، جمع کیا ہے - اسی وجہ سے ابن خلدون نے بعض لوگوں کے حوالے سے جو یہ بیان کیا ہے کہ ابو حنیفہ سے صرف تقریباً سترہ حدیثیں روایت کی گئی ہیں ، اسے ہم قرین صحت اور قابل پذیرائی نہیں سمجھتے[3] -

اصحاب ابو حنیفہ اور کتب ظاہرۃ الروایہ :

امام ابو حنیفہ کے اقوال فقہیہ آپ کے شاگردوں کے ذریعے منقول ہو کر ہم تک پہنچے[4] - آپ کے شاگردوں میں سب سے زیادہ مشہور چار ہیں : ابو یوسف ، زفر بن ہذیل بن قیس ، محمد بن حسن بن فرقہ شیبانی اور حسن بن زیاد لؤلؤی -

---

۱- ان مسانید کے لیے ''تاریخ الفقہ الاسلامی'' مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر جلد ۱ ، صفحہ ۲۲۲ دیکھئے -

۲- یہ کتاب دوسری بار ۱۳۲۶ھ مصر میں طبع ہوئی ، اس کے تقریباً ۸۰۰ صفحات ہیں -

۳- مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۸۸ -

۴- ابو حنیفہ کی کتاب ''الفقہ الاکبر'' جو عقائد کا ایک مختصر رسالہ چند صفحات کا ہے ، ملا علی قاری (متوفی سنہ ۱۰۰۱ھ) نے اس رسالے کی شرح لکھی ہے - یہ رسالہ مع شرح کے مصر کے مطبع تقدم میں سنہ ۱۳۲۳ھ میں طبع ہوا -

انھی چاروں کے ذریعے حنفی مذھب دنیا میں پھیلا ، خصوصاً ابو یوسف اور محمد کے ذریعے سے جو امامین اور صاحبین[۱] کے نام سے مشہور ھیں - پس امام اعظم اور ان کے شاگردوں نے اپنے استاد الاساتذہ عبد اللہ بن مسعود کی وصیت پر پورے طور سے عمل کیا - آپ نے اپنے شاگردوں سے فرمایا تھا کہ ''تم لوگ علم کے سر چشمے اور رات کے چراغ بنو''[۲] -

امام ابو یوسف یعقوب بن ابراھیم انصاری (۱۱۳ - ۱۸۲ ھ) بغداد میں منصب قضاء پر مقرر ھوئے ، پھر آپ ھارون رشید کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ بنے اور مملکت کے باقی حصوں میں قاضیوں کا تقرر اور معزولی بھی آپ کے سپرد ھوئی - اسی لیے آپ کو امام اعظم کے مذھب کی عملی طور پر اشاعت کرنے کا پورا پورا موقع ملا ؛ علاوہ بریں آپ نے ان فتووں کا اضافہ کیا جو عدالتی پیچیدگیوں کے سبب سے ضروری ھو گئے تھے اور ان احکام کا بھی اضافہ کیا جو آپ کے نزدیک ایسی احادیث صحیحہ سے ماخوذ تھے جنھیں آپ نے رجال حدیث سے مل کر حاصل کیا تھا - ابو یوسف ان ھی وجوھات سے متعدد جگہ اپنے استاد امام ابو حنیفہ کی مخالفت پر مجبور ھوئے -

امام ابو یوسف کے وہ اقوال مشہور ھیں جو فقہ حنفی کی کتابوں میں اور امام شافعی کی ''کتاب الام'' کے آخری

۵- ابو حنیفہ و ابو یوسف کو شیخین اور ابو حنیفہ و محمد کو طرفین کہا جاتا ھے (''الفوائد البھیہ'' مصنفہ محمد عبد الحی لکھنوی هندی ، مطبوعہ مصر ۱۳۲۴ ھ ، صفحہ ۲۴۸) -

۶- میدانی کی ''مجمع الامثال'' مطبوعہ مطبع بھیہ ، جلد صفحہ ۳۷۴ -

/ 15020

حصے میں مذکور ہیں[1]۔ ہمیں امام ابو یوسف کی ایک کتاب مسائل خراج بر ملی ہے ، وہ ایک گراں قدر رسالہ ہے جسے آپ نے ہارون رشید کو لکھ کر بھیجا تھا اور جس میں محصولات اور حکومت کے امور مالیات پر اسی سیر حاصل بحث کی گئی ہے[2] جو ان کے وسیع تجربے اور عمیق تحقیق پر دلالت کرتی ہے ۔

لیکن مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ امام محمد بن حسن شیبانی (۱۳۲—۱۸۹) کا ہے ۔ انھوں نے بھی عراق کے مدرسے سے علوم حاصل کئے تھے ، پھر آپ مدینے گئے اور علمائے اہل حدیث سے ملے اور وہیں امام مالک سے علم پڑھا ۔ آپ مذہب حنفی کی معتبر کتابوں کی تدوین اور استخراج مسائل میں مشہور ہیں ؛ خصوصاً مسائل وراثت و فرائض میں ۔ نیز آپ حنفی مسائل کا تجزیہ کرتے اور بذریعہ قیاس و استقراء فرعی مسائل کے استخراج کرنے میں بھی مشہور ہیں ۔

جن کتابوں کی تدوین امام محمد نے کی ہے ان کی دو قسمیں ہیں ۔ پہلی قسم وہ ہے جنھیں ثقہ راویوں نے امام محمد سے روایت کیا ہے اور ان کا نام ''کتب ظاہر الروایۃ'' یا مسائل اصول ہے ۔ قسم دوم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں ، ان کا نام کتب یا مسائل النوادر ہے ۔

۱۔ ساتواں جز ، مطبوعہ بولاق ، ۱۳۲۵ھ ، زیر عنوان ''جس کتاب میں ابو حنیفہ اور ابن ابی لیلیٰ نے ابو یوسف سے اختلاف کیا ہے '' (صفحہ ۸۷—۱۰۰) اور زیر عنوان ''کتاب سیرالاوزاعی'' (صفحہ ۳۰۳—۳۳۶) ۔

۲۔ مطبوعہ بولاق ، سنہ ۱۳۰۲ھ ۔

کتب ظاہر الروایہ چھ ہیں : المبسوط ، الجامع الکبیر[۱] ، الجامع الصغیر[۲]، کتاب السیر الکبیر ، کتاب السیر الصغیر اور زیادات ۔ یہ چھ کتابیں ابوالفضل مروزی نے ، جن کا لقب حاکم الشہید ہے ، (متوفی سنہ ۳۴۴ھ) اپنی تصنیف کتاب الکافی[۳] میں جمع کردی ہیں ۔ شمش الائمہ محمد بن احمد سرخسی جنہوں نے پانچویں صدی ہجری کے اخیر میں وفات پائی ، نے کتاب المبسوط میں تیس اجزاء میں ''کافی'' کی شرح لکھی ہے اور ''مجلة الاحکام العدلیه'' کی تدوین کرنے والوں نے اکثر مسائل ''کتب ظاہر الروایۃ'' ہی سے اخذ کیے ہیں ۔

''کتب النوادر'' جو امام محمد سے روایت کی گئی ہیں، یہ ہیں : کتاب امالی محمد فقہ میں یا کیسانیات جیسے شعیب کیسانی نے روایت کیا ہے ، کتاب الرقیات جس میں وہ مسائل درج ہیں جو امام محمد کو اس وقت پیش آئے جب انہیں ہارون رشید نے شہر رقہ کا قاضی مقرر کیا تھا ۔ ہارونیات ، جرجانیات ، کتاب المخارج فی الحیل ، زیادة الزیادات اور کتاب نوادر محمد بروایہ ابن رستم ۔

مسائل نوادر میں وہ کتابیں بھی شمار کی جاتی ہیں جو اس مذہب کے ائمہ سے روایت کی گئی ہیں ؛ جیسے امام ابو حنیفہ کی ''کتاب المجرد'' جس کی روایت آپ کے شاگرد امام حسن بن زیاد لؤلؤی نے کی ۔ ''کتاب الردعلی اهل

۱۔ ایسے حال ہی میں ادارہ ''احیاءالمعارف نعمانیہ'' نے حیدرآباد دکن میں طبع کرایا ہے ۔

۲۔ کتاب الخراج کے حاشیے پر بولاق میں چھپی ۔

۳۔ کتاب الکافی قلمی لکھی ہوئی مصر کی لائبریری میں موجود ہے ۔

کتابیں زیادہ معتبر ہیں : ''کتاب المختصر'' مؤلفہ احمد بن محمد قدوری (متوفی سنہ ۴۲۸ھ) ، چار کتابیں جو چار متون کہلاتے ہیں اور وہ یہ ہیں : ''وقایہ مختصر الهدایہ'' مؤلفہ تاج الشریعت محمود محبوبی ، ''مختار'' اور اس کی شرح ''اختیار'' مؤلفہ عبداللہ موصلی (متوفی سنہ ۶۸۳ھ) ، ''مجمع البحرین'' مؤلفہ ابن الساعاتی (متوفی سنہ ۶۹۴ھ) ، اور ''کنز'' یا ''کنز الدقائق'' مؤلفہ حافظ الدین نسفی (متوفی سنہ ۷۱۰ھ) ۔

کنزالدقائق تمام متنوں میں سب سے زیادہ مشہور ہے اور اس کی شرحیں اور حواشی بھی بہت ہیں ، جن میں سے زیادہ اہم یہ ہیں : ''تبیین الحقائق'' مؤلفہ زیلعی ، ''رمز الحقائق'' مؤلفہ عینی ''بحرالرائق'' مؤلفہ زین العابدین بن نجیم[1] ''تکملۃ بحرالرائق'' مؤلفہ طوری ، ''نہرالفائق'' مؤلفہ عمر بن نجیم ، ''منحۃ الخالق'' مؤلفہ امین بن عابدین اور ''کشف الحائق'' مؤلفہ افغانی وغیرہا ۔

فتاوے کی کتابوں میں حسب ذیل مشہور ہیں : ''فتاویٰ ولوالجیۃ'' مؤلفہ عبد الرشید ولوالجی (متوفی سنہ ۵۴۰ھ کے بعد) ، ''فتاویٰ خانیہ'' مؤلفہ قاضی خان حسن بن منصور (متوفی سنہ ۵۹۲ھ) ، ''فتاویٰ ظہیریۃ'' مؤلفہ ظہیرالدین محمد بخاری (متوفی سنہ ۶۱۹ھ) ، ''فتاویٰ طرسوسیہ'' معروف بہ ''انفع الوسائل الی تحریر المسائل'' مؤلفہ ابراہیم بن علی طرسوسی (متوفی سنہ ۷۵۸ھ) ، ''فتاویٰ تار خانیہ'' مؤلفہ ابن علاءالدین (متوفی تقریباً ۸۰۰ھ) ، ''فتاویٰ بزازیہ'' مؤلفہ

---

۱ - اس کا ترجمہ آگے آئے گا -

حفظ الدین محمد عرف ابن بزاز (متوفی سنہ ۸۲۷ھ) ، ''فتاویٰ خیریہ'' مؤلفہ خیر الدین حنیف فاروقی رملی (متوفی ۱۰۸۱ھ) ، ''فتاویٰ انقرویہ'' مؤلفہ محمد آفندی انقروی (متوفی سنہ ۱۰۹۸ھ)[۱] ، ''فتاویٰ ہندیہ''[۲] ، اور ''فتاویٰ حامدیہ'' مؤلفہ حامد آفندی بن علی عمادی[۳] ۔ اس کا خلاصہ ''تنقیح الحامدیہ'' مؤلفہ محمد امین بن عابدین (متوفی سنہ ۱۲۵۲ھ) اور ''فتاویٰ مہدیۃ فی الواقائع المصریۃ'' مؤلفہ شیخ محمد عباسی مہدی مفتی مصر[۴] ۔

کتب مذکورہ بالا کے علاوہ متأخرین علمائے حنفیہ کی حسب ذیل کتب بھی مشہور ہیں : ''جامع الفصولین'' مؤلفہ ابن قاضی سماوۃ یا سماونہ (متوفی سنہ ۸۱۸ھ یا ۸۲۳ھ) ، ''دررالحکام شرح غررالاحکام'' مؤلفہ ملا خسرو (متوفی سنہ ۸۸۵ھ) ، اس کا حاشیہ ''غنیۃ ذوی الاحکام'' مؤلفہ شرنبلالی (متوفی سنہ ۱۰۶۹ھ) ، ''ملتقی الابحر'' مؤلفہ حلبی (متوفی سنہ ۹۵۶ھ) ، اس کی شرح ''مجمع الانہر'' مؤلفہ داماد آفندی (متوفی سنہ ۱۰۷۸ھ) ، اس کی دوسری شرح ''الدرالمنتقی'' مؤلفہ محمد علاءالدین حصکفی (متوفی سنہ ۱۰۸۸ھ) ، ''تنویر الابصار'' مؤلفہ تمرتاشی اور اس کی شرح ''الدرالمختار'' مولفہ حصکفی ، ''ردالمحتار علی الدرالمختار''

۱۔ شیخ الاسلام سلطان محمد چہارم عثمانی کے عہد میں تھے ، دیکھو ''قاموس الاعلام'' جلد ۱ ، صفحہ ۴۳۹ ۔

۲۔ اس کی تحقیق آگے آئے گی ۔

۳۔ مفتیٔ دمشق ، سنہ ۱۱۳۷—۱۱۵۵ھ ۔

۴۔ سنہ ۱۳۰۴ھ میں جمع کیے گئے ۔

مولفه محمد امین بن عابدین اور اس کا تکملہ ''قرۃعیون الاخیار'' جو اس کے بیٹے محمد علاءالدین کی تالیف ہے ۔

مذہب حنفی کی اشاعت :

اب تک علمائے احناف اور ان کی تالیفات کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے ۔ اب ہم یہ بتائیں گے کہ مذہب حنفی کی اشاعت سب سے زیادہ کیوں ہوئی ۔ حنفی مذہب تمام ممالک اسلامیہ میں اس لیے سب سے زیادہ پھیلا کہ خلفائے عباسیہ نے محکمۂ عدل و قضا کے لیے یہی مذہب منتخب کیا تھا اور اہل عراق عموماً اسی مذہب کے مقلد تھے ۔ اس کے علاوہ سلطنت عثمانیہ کا سرکاری مذہب بھی یہی تھا اور اسی مذہب کی روشنی میں ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' کی تدوین ہوئی

جو ملک سلطنت عثمانیہ کے زیر حکومت رہے ہیں جیسے مصر، سوریا اور لبنان ، ان کا مذہب بھی محکمۂ عدل وقضا میں حنفی چلا آتا ہے ۔ حکومت ٹیونس کا مذہب بھی یہی ہے ۔ ترکی اور اس کے زیر اثر ممالک مثلاً شام و البانیہ کے باشندوں کا مذہب بھی مسائل عبادات میں یہی ہے اور مسلمانان بلقان و قفقاز بھی مسائل عبادات میں اسی مذہب کے مقلد ہیں ۔ اسی طرح اہل افغانستان و ترکستان اور مسلمانان ہند وچین کے ہاں بھی یہی مذہب غالب ہے اور اس مذہب کے پیرو دوسرے ملکوں میں بھی بکثرت پائے جاتے ہیں جو روئے زمین کے تمام مسلمانوں کادو تہائی ہیں ۔

فصل سوم

مذهب مالکی

امام مدینہ :

ملک حجاز نزول وحی کا مقام اور اہل سنت کا گہوارہ تھا ، وہاں ایک خاص نوعیت کا مدرسہ قائم ہوا جو مدرسۂ اہل حجاز یا مدرسۂ اہل مدنیہ کے نام سے مشہور تھا ۔ اس کی بنیاد عمر بن خطاب، ان کے صاحب زادے عبداللہ ، زید بن ثابت ، عبداللہ بن عباس اور حضرت عائشہ زوجہ نبی صلعم کے زمانہ میں پڑی ۔ پھر اس مدرسے میں صحابۂ مذکور کے جانشین فقہاء ہوئے جن میں زیادہ مشہور حسب ذیل ہیں : سعید بن مسیب ، عروۃ بن زبیر ، قاسم بن محمد ، ابوبکر بن عبدالرحمان ، سلیمان بن یسار ، خارجہ بن زید اور عبیداللہ بن عبداللہ ۔

اس طبقۂ فقہا کے بعد مدنیۂ منورہ ، جہاں رسول اکرم صلعم ھجرت فرما کر تشریف لائے تھے ، اہل حدیث کی مرکزی درس گاہ بن گیا اور سنہ ۹۵ھ (مطابق ۷۱۳ء)[1] میں امام مالک بن انس اصبحی عربی مدنیہ مورہ میں پیدا ہوئے ، آپ نے اپنی پوری زندگی وہیں گزاری ۔ صرف ایک دفعہ

۱۔ بعض مورخین نے سنہ ولادت ۹۳ یا ۹۷ ھجری لکھا ہے۔

مدنیہ چھوڑ کر حج کرنے مکے گئے اور مدنیے ہی میں آپ نے سنہ ۱۷۹ھ (مطابق ۷۹۵ء) میں وفات پائی۔

آپ کے مناقب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ مدینے کے عالم، امام، فقیہ اور محدث تھے، حتیٰ کہ یہ کہا جاتا تھا کہ "مدینہ میں امام مالک کے موجود ہوتے ہوئے کون فتویٰ دے سکتا ہے؟"۔ آپ امام شافعی کے استاد تھے۔ امام شافعی نے فرمایا کہ "تابعین کے بعد امام مالک بندوں کے لیے اللہ کی سب سے بڑی حجۃ (نشانی) ہیں۔ امام مالک میرے استاد ہیں، جب کوئی حدیث مالک کی روایت سے تم کو پہنچے تو اسے مضبوطی سے پکڑو، کیونکہ وہ علم حدیث کا ایک درخشاں ستارہ ہیں"[1]۔

امام مالک ایسے عالی ہمت، صاحب جرأت، راسخ العقیدۃ اور قوی الایمان عالم تھے کہ اپنی رائے کے اظہار میں نہ کسی کے جاہ و جلال سے مرعوب ہوتے تھے اور نہ مذہبی امور میں کسی تہدید و ترہیب سے خوفزدہ ہونے تھے۔ بلکہ اپنے ایمان و عقیدے کی خاطر مصائب زمانہ اور ستم ہائے روزگار کو بڑے صبر و استقلال کے

۱- دیکھو شافعی کا ترجمہ جو شنقیطی کی کتاب "کوثرالمعانی" سے منقول ہے اور جس میں علامہ شنقیطی نے علامہ سیوطی کی لکھی ہوئی "سرح امام مالک" کی مشکلات کا حل کیا ہے۔ (مطبوعہ مصر، ۱۳۴۸ھ، جلد ۱، صفحہ ۱—۱۰) اور ابن عبدالبر کی کتاب "الانتقا" (صفحہ ۹ ۴ اور اس کے بعد) اور ابن فرحون کی کتاب "الدیباج المذھب فی معرفۃ اعیان علماء المذھب" (مطبوعہ مصر، ۱۳۵۱ھ) اور اس کا حاشیہ "نیل الابتہاج" تنبکتی کا لکھا ہوا۔

ساتھ برداشت کرتے تھے - آپ کی اسی راسخ الاعتقادی کا نتیجہ تھا کہ ایک دفعہ حاکم مدینہ جعفر بن سلیمان نے اس لیے آپ کو کوڑے لگوائے کہ آپ نے جبریہ بیعت کے عدم جواز کا فتویٰ دیا تھا[1] -

امام مالک نے ربیعہ بن عبدالرحمان عرف ربیعہ رائی سے علم فقہ پڑھا اور بہت سے علمائے حدیث مثلاً نافع ابن عمر کے غلام ، زھری ، ابوالزناد اور یحییٰ بن سعید انصاری سے علم حدیث حاصل کیا - امام مالک نے اپنے اساتذہ مذکورین کے سوا تابعین اور تبع تابعین سے بھی احادیث روایت کی ھیں - آپ روایت حدیث میں بہت مستند اور فقہ میں حجت تسلیم کیے گئے ھیں -

امام مالک نے علم حدیث میں اپنی کتاب ''موطا'' تصنیف کی ھے اور اس میں فقہ کی طرز پر ترتیب ابواب قائم کی ھے - موطا کے بارے میں امام شافعی نے فرمایا کہ ''کتاب اللہ کے بعد امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی دوسری کتاب روئے زمین پر موجود نہیں[2] -

کہا گیا ھے کہ موطا امام مالک کئی طریقوں سے روایت کی گئی ھے لیکن ھم تک صرف دو طریقوں سے پہنچی ھے - ایک بروایت امام محمد بن حسن شاگرد امام ابو حنیفہ ، مطبوعہ ہند اور دوسری بروایت یحییٰ لیثی

۱- فہرست ابن ندیم (مطبوعہ مطبع رحمانیہ مصر، ۱۳۴۸ھ ، صفحہ ۲۸۰) اور ابن قتیبہ کی کتاب ''الامامۃ والسیاسہ'' (مطبوعہ مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر، جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۶) -
۲- ''تنویرالحوالک'' صفحہ ۶ -

(متوفی سنہ ۴۳۳ھ) مطبوعہ مصر ، زرقانی اور سیوطی وغیرہ نے اس کی شرحیں لکھی ہیں ۔

امام مالک اپنے اجتہاد میں صرف قرآن کریم اور حدیث پر اعتماد کرتے تھے اور جس حدیث کی سند صحیح سمجھتے تھے اسی سے استخراج مسائل کرتے تھے ، خواہ وہ ایسی حدیث کیوں نہ ہو جسے صرف ایک راوی نے روایت کیا ہو ، امام مالک اہل مدینہ کے تعامل اور اقوال صحابہ کو قابل سند سمجھتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے قیاس یا ایک نئی دلیل یعنی مصالح مرسلہ کے ذریعے اجتہاد کرتے تھے ، جو خاص امام مالک کی ہے جس کا مطلب ہے مصلحت عامہ کا تقاضا ۔ اس کا بیان اگلے باب میں آئے گا ۔

امام مالک کے شاگرد اور مقلدین :

امام محمد بن حسن شیبانی حنفی اور امام شافعی صاحب مذہب شافعی امام مالک کے شاگرد تھے اور حسب ذیل علماء آپ کے مقلد ہیں ۔ یحیٰی لیثی اندلسی راوی موطا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے ، اسد بن فرات تونسی (متوفی سنہ ۲۱۳ھ) اور عبدالسلام تنوخی عرف سحنون قیروانی (متوفی سنہ ۲۴۰ھ) ۔

مصر میں آپ کے حسب ذیل شاگرد و مقلدین مشہور تھے : عبدالرحمان بن قاسم (متوفی سنہ ۱۹۱ھ) ، عبداللہ بن وهب (متوفی سنہ ۱۹۷ھ) ، اشہب بن عبدالعزیز قیسی (متوفی سنہ ۲۰۴ھ) ، عبداللہ بن عبدالحکم (متوفی سنہ ۲۱۴ھ) اور ان کے بیٹے محمد وغیرہم ۔

مذکورہ بالا علماء کے بعد مشاہیر فقہا کا ایک اور طبقہ آیا جن میں سے ہم صرف مندرجہ ذیل کے تذکرہ پر اکتفا کرتے ہیں : ابولولید باجی ، ابوالحسن لخمی ، ابن رشدالکبیر ، ابن رشد الحفید اور ابن عربی جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری کے علماء ہیں ، ابوالقاسم بن جزّی (متوفی سنہ ۷۴۱ھ) مولف ''القوانین الفقهیه فی تلخیص مذهب المالکیه'' ، سید خلیل (متوفی سنہ ۷۶۷ھ) جو مشہور کتاب ''المختصر'' کے مصنف ہیں اور خرشی (متوفی سنہ ۱۱۰۱ھ) اور عدوی (متوفی سنہ ۱۱۸۹ھ) وغیرہم ۔

آج کل امام مالک کے مقلدین کا علمی سرمایہ کتاب ''المدوّنہ'' ہے جسے اسد بن فرات نے اسدیہ میں جمع کیا ہے ۔ پھر اسے سحنون نے مرتب کر کے ''مدوّنہ کبریٰ'' کے نام سے شائع کیا ۔

مالکی مذہب مدینہ میں پیدا ہوا اور تمام ملک حجاز میں پھیل گیا۔لیکن بعد میں صرف مغرب اقصیٰ اور اندلس میں محدود ہو کر رہ گیا ۔ ابن خلدون نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ ان ملکوں کے فقہا کا منتہائے سفر حجاز رہا اور وہ اس سے آگے نہ بڑھے ۔ اس زمانے میں چونکہ مدینہ ہی علمی مرکز تھا اور عراق ان کے راستے میں نہیں پڑتا تھا اس لیے انھیں جو کچھ سیکھنا تھا وہ علمائے مدینہ ہی سے سیکھا ۔ دوسرے یہ کہ مغرب اقصیٰ اور اندلس کے باشندے بدوی معاشرت کے دل دادہ تھے اور اہل عراق کے تمدن سے سروکار نہیں رکھتے تھے ، لٰہذا معاشرے کی یکسانی کے سبب سے ان کا میلان طبع اہل حجاز کی طرف زیادہ تھا[1]۔

۱- مقدمہ ابن خلدون ، صفحہ ۳۹۲ ۔

مغرب اقصیٰ ، الجزائر ، تونس اور طرابلس الغرب کے باشندوں کا عام طور پر یہی مذہب رہا ہے ۔ اس طرح مذہب مالکی بالائی مصر ، سوڈان ، بحرین اور کویت میں بھی پھیلا ۔ اس کے علاوہ مذہب مالکی کے مقلد دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی مجموعی تعداد دنیا میں تقریباً ساڑھے چار کروڑ ہے[1] ۔

---

۱ - بقول پروفیسر ماسینیون -

فصل چہارم

مذہب شافعی

امام شافعی :

امام محمد بن ادریس شافعی قرشی سنہ ۱۵۰ھ (مطابق ۷۶۷ء) میں بمقام غزۃ پیدا ہوئے اور سنہ ۲۰۴ھ (مطابق ۸۱۹ء) میں مصر میں وفات پائی ۔ آپ نے بہت سفر کیے ۔ حجاز جاکر امام مالک بن انس سے علم پڑھا ، عراق پہنچ کر امام ابو حنیفہ کے شاگرد محمد شیبانی سے استفادہ کیا ، صحرائے عرب ، یمن ، مصر اور عراق میں بارہا مقیم رہے[۱] ۔

امام شافعی شروع میں امام مالک کے مقلد اور اہل حدیث تھے لیکن اپنے سفر کے تجربات سے متأثر ہوکر اپنے لیے ایک خاص مذہب منتخب کیا اور یہی آپ کا عراقی یا قدیم مذہب تھا کیونکہ بعد میں جب آپ مصر میں مقیم ہوئے تو اپنے بعض اقوال سابقہ کو ترک کردیا اور اپنے شاگردوں کو اپنے نئے مصری مذہب کی تلقین کی ۔

امام شافعی فن لغت ، فقہ اور حدیث کے متبحر عالم تھے اور اس کے علاوہ عملی تجربہ بھی رکھتے تھے ۔ آپ

---

۱ - دیکھوامام فخرالدین رازی کی کتاب "مناقب امام شافعی" (مطبوعہ مصر ، ۱۲۷۹ھ) اور عبدالبر کی کتاب "انتقا" (صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد) ۔

بہت دقیق الفکر اور فصیح البیان تھے ، استنباط مسائل اور بحث و تمحیص کی مہارت تامّہ رکھتے تھے ؛ انہی خصوصیات کے سبب آپ میں اہل الرائے اور اہل حدیث کے طریقوں کو متحد کرنے کی پوری صلاحیت موجود تھی ۔ چنانچہ آپ کا مذہب حنفی اور مالکی مذاھب کے بین بین تھا ۔ آپ کتاب ، سنت ، اجماع اور قیاس چاروں مصادر سے استنباط مسائل کرتے تھے اور چاروں کو قابل استدلال سمجھتے تھے ، مگر آپ حنفیوں کے استحسان اور مالکیوں کے مصالح مرسلہ کو تسلیم نہیں کرتے تھے ۔

امام شافعی کی تالیفات :

امام شافعی سب سے پہلے شخص ھیں جنھوں نے اصول احکام مرتب کیے اور اصول فقہ کو علمی حیثیت سے اپنے مشہور رسالے میں لکھا[1] ، جس میں ذیل کے مضامین سے بحث کی ھے : آیات قرآنی اور احادیث نبوی ، ناسخ و منسوخ ، جمل الفرائض ، احادیث کے علل ، خبر واحد کو قبول کرنے کے شرائط ، اجماع ، اجتہاد ، استحسان اور قیاس ۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ امام شافعی کا علمی سرمایہ ھمیں آپ کی ''کتاب الام'' کے ذریعے ملا ۔ اس کتاب کے سات اجزاء ھیں ۔ اس کتاب کو امام شافعی کے شاگرد ربیع بن سلیمان نے بنظر تنقید روایت کیا اور امام شافعی کی زندگی میں کسی شخص نے اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں لکھی ۔ بعض لوگوں نے مثلاً ابو طالب مکی[2] نے

۱ - مطبوعہ مطبع علمیہ مصر ، سنہ ۱۳۱۲ ھ مشتمل بر صفحات ۱۶۰ -

۲ - محمد بن علی بن عطیہ حارثی ، متوفی سنہ ۳۸۶ ھ -

اپنی کتاب ''قوت‌القلوب'' میں اور امام غزالی نے اپنی کتاب ''احیاء علوم‌الدین[۱]'' میں کہا ہے کہ ''کتاب‌الام'' امام شافعی کے شاگرد ابو یعقوب بویطی نے تصنیف کی تھی، پھر ربیع بن سلیمان نے اس پر اضافہ کیا اور قدرے تصرف کے ساتھ اسے شائع کیا۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے اپنے خاص رسالے میں اس رائے کی تائید کی ہے[۲]۔ مگر شیخ حسین والی نے اس پر ایک قوی اعتراض کیا ہے اور رسالہ ''نورالاسلام'' اور روزنامہ ''البلاغ'' میں اس کا رد لکھا ہے۔ اور اس رائے کی تائید کی ہے کہ ''الام'' امام شافعی کی تصنیف ہے۔

بہر حال ہم ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر[۳] کی رائے سے اس بارے میں متفق ہیں کہ اس مسئلے کی تحقیق کے لیے صرف اسی ایک نسخے کی اطلاع کافی نہیں جو سراج‌الدین بلقینی کے مخطوطے سے منقول ہے اور جس کا صرف ایک نسخہ ہمارے پاس موجود ہے۔، بلکہ دوسرے نسخوں کا تنقیدی مطالعہ بھی ضروری ہے تاکہ ان سب کو سامنے رکھ کر ہم صحیح نتیجے پر پہنچ سکیں۔

''کتاب‌الام'' میں علم فقہ کے مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے؛ جیسے عبادات، معاملات، عقوبات (تعزیرات)، مناکحات (مسائل نکاح)۔ ساتویں جزو میں دیگر مختلف امور

۱۔ مطبوعہ مطبع عثمانیہ مصر، ۱۹۳۳ء، جلد ۲، صفحہ ۶۶۔

۲۔ مطبوعہ مصر، ۱۹۳۴ء۔

۳۔ اپنی کتاب ''نظرۃ عامہ فی تاریخ الفقہ الاسلامی'' مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۴۲ء، جلد ۱، صفحہ ۶۱۔

سے بحث ہے ۔ جیسے ''اختلافات علی و ابن مسعود'' اور ''اختلافات شافعی و مالک'' اور اس میں اصول فقہ سے بھی بحث کی گئی ہے ۔ جیسے ''ان لوگوں کا رد جو تمام احادیث کو قبول نہیں کرتے اور ان لوگوں کا تذکرہ جو مخصوص احادیث کو تسلیم نہیں کرتے اور اصول استحسان کا ابطال''۔ عنوانات مذکورہ کے علاوہ اس جزو میں ذیل کے عنوانات بھی شامل ہیں : ''کتاب الرد علی اهل المدینه'' از محمد بن حسن شیبانی، ''کتاب اختلافات ابی حنیفه و ابن ابی لیلیٰ'' اور ''کتاب سیر الاوزاعی'' از ابو یوسف[1]۔

امام شافعی کی دیگر تصنیفات بھی ہیں جیسے ''کتاب اختلاف الحدیث'' جسے ان کے شاگرد ربیع نے روایت کیا ، ''مسند امام شافعی'' اس میں وهی احادیث هیں جو ''کتاب الام'' میں مذکور هیں[2] ۔

امام شافعی کے شاگرد اور مقلدین :

جن اشخاص نے امام شافعی سے عراق میں پڑھا، ان میں کئی صاحب مذهب اور امام مجتهد تھے، جیسے احمد بن حنبل، داؤد ظاهری ، ابو ثور بغدادی اور ابو جعفر ابن جریر طبری۔ ان کا مفصل بیان آگے آئے گا ۔

امام شافعی کے مصری شاگردوں میں سے مشہور یه هیں[3]: ابو یعقوب بویطی (متوفی سنه ۲۳۱ ھ) ، اسماعیل مزنی

۱- جلد ۷ ، صفحه ۱۱۵ ، ۱۷۷ ، ۲۵۰ ، ۲۷۷ ، ۲۸۸ ، ۳۰۳ -

۲- دو کتابیں جو کتاب الام کے حاشیے پر طبع هوئیں ۔

۳- ''طبقات شافعیه'' تصنیف ابو بکر بن هدایت الله حسینی اور ''طبقات الفقہا'' تصنیف شیرازی (بغداد ۱۳۵۶ ھ)

متوفی سنہ ۲٦۴ھ)، مؤلف کتاب ''المختصر'' جو معروف ہے[۴] ربیع بن سلیمان مرادی (متوفی سنہ ۲۷۰ھ) جو کتب شافعی کے راوی ہیں اور ربیع بن سلیمان جیزی (متوفی سنہ ۲۵٦ھ) -

اصحاب مذکورین کے بعد ایک اور طبقۂ فقہاء نے شافعی مذہب پھیلایا جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں: ابو اسحاق فیروز آبادی (متوفی سنہ ۴۷٦ھ) مصنف کتاب ''مہذب'' جو مشہور ہے، حجۃالاسلام ابوحامد غزالی (متوفی سنہ ۵۰۵ھ) جو علم اصول، فقہ و فلسفے کی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ مثلاً ''المصطفی'' ، ''الوجیز'' ، ''احیاء علوم الدین'' وغیرہ، ابوالقاسم رافعی (متوفی ٦۲۳ھ) مؤلف کتاب ''فتح العزیز شرح الوجیز'' ، قاضی عزیزالدین بن عبدالسلام (متوفی سنہ ٦٦۰ھ) مؤلف ''قواعدالاحکام فی مصالح الانام'' ، محی الدین نووی (متوفی سنہ ٦۷٦ھ) مصنف ''الکتاب الکبیر'' ، ''المجموع'' ، ''شرح مہذب''، ''شرح صحیح مسلم''، کتاب ''منہاج الطالبین'' وغیرہا ، قاضی ابن دقیق العید (متوفی سنہ ۷۰۲ھ) ، تقی الدین علی سبکی (بضم سین و سکون با ، متوفی سنہ ۷۵٦ھ) مؤلف ''تکملۃ المجموع للنووی'' ، ''شرح منہاج البیضاوی'' و ''فتاوی سبکی'' اور ان کے بیٹے تاج الدین عبدالوہاب سبکی (متوفی سنہ ۷۷۱ھ) مصنف ''جمع الجوامع'' ، ''تتمۂ شرح منہاج البیضاوی''، ''طبقات الشافعیہ الکبریٰ'' وغیرہا، جلال الدین

بقیہ صفحہ ۵۸

اور ''طبقات الشافعیہ الکبریٰ'' تصنیف تاج الدین سبکی (مصر ۱۳۲۴ھ چھ جز) اور ''وفیات الاعیان'' تصنیف ابن خلکان اور ابن ندیم کی ''فہرست'' وغیرہ -

۴- ''کتاب الام'' کے حاشیے پر طبع کی گئی ہے -

سیوطی مؤلف کتب کثیرہ[1]۔ علمائے مذکورین کے سوا امام شافعی کے اور بھی بہت سے شاگرد ہیں ۔

مصر بلا شک شافعی مذہب کا مرکز تھا کیونکہ امام شافعی نے یہیں اپنے مذہب کو رواج دیا اور آپ کے اکثر شاگرد اور ناشرین مذہب بھی یہیں گزرے ہیں اور آپ کے پیرو وہاں بکثرت موجود ہیں ، بالخصوص ریف کے علاقے میں ۔ حکومت ایوبیہ کے عہد میں حکومت کا یہی مذہب تھا اور مدت دراز تک جامعۃالازہر کے شیخ کا منصب شافعی علماء کے لیے مخصوص رہا ۔

فلسطین اور اردن کے لوگوں میں بھی آج کل مذہب شافعی زیادہ مروج ہے ۔ اس مذہب کے مقلدین سوریا اور لبنان میں بھی بکثرت ہیں ، خصوصاً بیروت کے شہر میں اور عراق ، حجاز ، پاکستان ، ہند ، ہند چینی ، جاوا ، ایران اور یمن کے اہل السنت کے ہاں ۔ بقول پروفیسر ماسینیون امام شافعی کے مقلدین کی کل تعداد آج کل تقریباً دس کروڑ ہے ۔

۱۔ ان کے حالات زندگی کا بیان آگے آئے گا ۔

فصل پنجم

مذہب حنبلی

امام حنبل اور ان کے شاگرد:

امام ابو عبداللہ احمد بن حنبل[1] مذہب اہل سنت میں سے چوتھے مذہب کے بانی ہیں۔ آپ سنہ ۱۶۴ھ (مطابق ۷۸۰ء) میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور وہیں سنہ ۲۴۱ھ (مطابق ۸۵۵ء) میں وفات پائی۔ آپ اپنے وقت کے بڑے امام تھے اور آپ نے طلب علم میں بڑی سیاحت کی۔ چنانچہ آپ نے تحصیل علم اور حدیث کی غرض سے شام، حجاز، یمن، کوفہ اور بصرہ کا سفر کیا۔ آپ نے بہت سی احادیث "مسند امام احمد" میں جمع کیں جس کی چھ جلدیں ہیں اور جس میں چالیس ہزار سے زیادہ احادیث ہیں۔

امام احمد بن حنبل اجتہاد بالرائے سے احتراز کرنے اور فقط قرآن و حدیث سے استدلال کرنے میں یہاں تک مشہور ہیں کہ بعض علماء نے آپ کو زمرۂ مجتہدین سے زیادہ زمرۂ محدثین میں شمار کیا ہے؛ مثلاً ندیم نے فقہائے حدیث کے

۱۔ دیکھو ابن جوزی کی کتاب "مناقب امام احمد بن حنبل" (مطبوعہ مطبع سعادہ، مصر، ۱۳۴۹ھ) اور دیکھو سطی کی "مختصر طبقات الحنابلہ" (مطبوعہ دمشق ۱۳۳۹ھ)۔

باب میں[1] ابن حنبل کو امام بخاری ، مسلم اور دیگر محدثین کے ساتھ رکھا ہے اور ابن عبدالبر نے اپنی کتاب ''الانتقاء فی فضائل الائمۃ الفقہاء'' میں ، طبری نے اپنی کتاب ''اختلاف الفقہاء'' میں اور ابن قتیبہ نے اپنی تصنیف ''کتاب المعارف[2]'' میں امام ابن حنبل کا اور ان کے مذہب کا کوئی تذکرہ نہیں کیا ۔

قول مذکورہ یقیناً قابل تسلیم نہیں کیونکہ مذہب حنبلی اہل سنت کے بنیادی مذاہب فقہ میں شمار ہوتا ہے جس کا اپنا ایک مستقل اسلوب ہے اور علم اصول اور علم فروع میں اس کے اپنے خاص اصول ہیں ۔ ابن حنبل امام شافعی کے شاگردوں میں سب سے بڑے تھے ۔ بعد میں آپ نے اپنے لیے ایک علیحدہ مذہب پسند کیا جو ان پانچ اصول پرمبنی ہے : (۱) آیات قرآنی و احادیث نبوی ، (۲) صحابہ کا فتاوی بشرطیکہ ان کے خلاف دوسرے اقوال نہ ہوں ، (۳) بعض صحابہ کا قول بشرطیکہ قرآن و حدیث کے مطابق ہو ، (۴) مرسل اور ضعیف احادیث اور آخری اصول (۵) ضرورت کے وقت قیاس ہے[3] ۔

چونکہ ابن حنبل اپنے مذہب اور عقیدے کے بڑے پکے تھے اس لیے جب خلیفہ واثق باللہ[4] نے آپ کو مجبور

۱- الفہرست ، صفحہ ۳۱۴ و ۳۲۰ ۔

۲- مطبوعہ مطبع اسلامیہ ، مصر ، ۱۹۳۴ء صفحہ ۲۱۶ اور اس کے بعد ۔

۳- دیکھو ابن القیم الجوازی کی کتاب ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' ، صفحہ ۲۳ و ۲۴ ۔

۴- دیکھو سید احمد امین کی کتاب ''ضحی الاسلام'' ، جلد ۲ ، صفحہ ۱۳۵ اور جلد ۳ صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد ۔

کرنا چاہا کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں تو آپ نے صاف انکار کر دیا جس کی باداش میں آپ پر بڑی سختیاں کی گئیں اور قید و ضرب کی سزائیں دی گئیں ۔

حکومت کے اس جبر و استبداد کا شکار صرف آپ ہی نہیں ہوئے بلکہ تاریخ ایسے صدہا ستم آفریں واقعات سے بھری پڑی ہے جو مذہبی لوگوں پرگزرے ۔ چنانچہ امام شافعی کے شاگرد بویطی کو بھی امام حنبل کی طرح اسی عقیدے کی بنا پر حبس دوام کا حکم ملا تھا اور بغداد کے قید خانے ہی میں آپ نے وفات پائی ۔ ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ حکومت وقت نے سیاسی اسباب کی بنا پر کس طرح امام ابوحنیفہ کو قید و بند کی سزا دی اور امام مالک کو زد و کوب کیا ۔ نیز روایت ہے کہ امام سرخسی نے اپنی کتاب ''المبسوط'' قید خانے ہی میں لکھنی شروع کی تھی ؛ اسی طرح ابن قیم الجوزیہ اور ان کے استاد تقی الدین ابن تیمیّہ دمشق کے قلعے میں قید کیے گئے اور ثانی الذکر نے قلعے ہی میں بحالت قید وفات پائی ۔

زمانۂ قدیم میں حکومت روما کے شہنشاہ کراکلا نے پاپنیانوس سوری کو ، جو تمام رومی فقہا کے پیش رو تھے، محض اس لیے پھانسی کا حکم دیا تھا کہ انہوں نے شہنشاہ کے حقیقی بھائی جتا کے جواز قتل کا فتویٰ دینے سے انکار کر دیا تھا[1] ۔ جبر و استبداد کی اس قسم کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ حقیقی پاکیزگی اور قوی ایمان کو دنیاوی

---

۱ - جیرار ، قانون رومانی ، مطبوعہ پیرس سنہ ۱۹۲۸ء صفحہ ٦٤ ۔

طاقت اور جبروت کے سامنے کبھی جنبش نہیں ہوئی ، خواہ انھیں اس کی پاداش میں کتنی ہی بڑی قربانی دینی پڑی ہو۔

امام احمد بن حنبل کے مندرجہ ذیل مقلدین ان کے مذہب کی روایت کرنے میں مشہور ہیں : ابوبکر بن ہانی عرف اثرم مؤلف کتاب ''السنن فی الفقہ'' ، ابوالقاسم خرقی (متوفی سنہ ٣٣٤ھ) مصنف ''المختصر'' ، عبدالعزیز بن جعفر (متوفی سنہ ٣٦٣ھ) ، موفق الدین بن قدامہ (متوفی سنہ ٦٢٠ مصنف کتاب ''المغنی'' جو فقہ اسلامی کی جلیل القدر کتابوں میں سے ہے[1] ، شمس الدین قدامہ مقدسی (متوفی سنہ ٦٨٢ھ) مولف کتاب '' الشرح الکبیر علی متن المقنع[2]'' تقی الدین احمد بن تیمیہ (٦٦١ - ٧٢٨ھ) مصنف ''فتاوی مشہورہ'' و ''مجموعة الرسائل الکبریٰ'' و ''منہاج السنۃ'' و ''رسالہ معارج الاصول'' وغیرہا اور ابو عبداللہ بن بکر زرعی دمشقی عرف ابن القیم الجوزیہ (متوفی ٧٥١ھ) مولف ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' ، ''الطرق الحکمیۃ

١- المغنی کے طبع ہونے سے پہلے رسالہ ''المنار'' کے پروپرائٹر نے (رسالہ منار کی جلد ٢٦ سنہ ١٣٤٤ھ، صفحہ ٢٧٨ میں) اس کے متعلق کہا تھا کہ ''جب اللہ تعالیٰ کتاب ''المغنی'' چھپوانے والا پیدا کردے گا تو میں اس خطرہ سے مطمئن ہو کر مروں گا کہ فقہ اسلامی مٹ جائے گی''۔ اس کے بعد ''مطبع منار'' نے اس کتاب کو بارہ جزو میں بہترین طریقے پر طبع کیا۔ یہ کتاب مطبوعات مالک حجاز و نجد جلالت مآب عبدالعزیز آل سعود میں سے ایک ہے۔

٢- اسے بھی '' مطبع منار'' نے کتاب ''المغنی'' کی ذیل میں طبع کیا۔

فی السیلسة الشرعیه''، اور ''زاد المعاد فی هدیٰ خیر العباد'' وغیرها ۔

اشاعت مذهب حنبلی اور تحریک وهابیت :

اهل سنت کے مذاهب میں حنبلی مذهب سب سے کم پهیلا ۔ اس مذهب کا رواج ابتداء میں بغداد میں هوا ، اس کے بعد چوتهی صدی هجری میں عــراق کے بیرونی علاقــے میں اور سب کے بعد چهٹی صدی هجری میں مصر میں پهیلا ۔

اس مذهب کی نشاۃ ثانیه اور تجدید ائمه مجتهدین ابن تیمیه اور ان کے شاگرد ابن قیم وغیره کے ذریعے هوئی ۔ اس کے بعد بارهویں صدی هجری مطابق اٹهارهویں صدی عیسوی میں شیخ محمد بن عبدالوهاب نے اپنی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اس مذهب کی تجدید و اشاعت میں نمایاں حصه لیا ۔ چنانچه جدید مذهب حنبلی وهابیوں کی پشت پناهی میں خوب پهیلا ، خصوصاً جلالة الملک عبد العزیز آل سعود کے عهد حکومت میں اس مذهب کو بهت فروغ حاصل هؤا۔

آج کل مملکت عربیه سعودیه کا یهی مذهب هے اور جزیرۃ العرب کے دیگر علاقوں میں بهی اس مذهب کے پیر پائے جاتے هیں اور فلسطین ، شام اور عراق وغیره میں بهی۔ ان کی مجموعی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زائد هے ۔

شیخ محمد بن عبد الوهاب ۱۱۱۵ ھ میں شهر عیینه (نجد) میں پیدا هوئے اور سنه ۱۲۰٦ ھ میں وفات پائی ۔ انهوں نے اس مذهب کی اشاعت بهت سے رسائل کے ذریعے سے کی جو آسان

عبارت میں سرقوم تھے ؛ جیسے ''رسالة القواعد الاربع'' ، ''کتـاب کشف الشبہات '' اور ''کتاب مسـائل الجاهلية''۔ ان کی تمام زندگی اس صبر آزمـا جـد و جـہد اور ایثار و قربانی سے لبریز ہے جـو انھوں نے اس مـذهـب کے بنیادی اصول اور مبادی کی اشاعت کے لیے کی ۔

ابن تیمیه اور ابن القیم کے بعد محمد بن عبدالوهاب نے مذهب حنبلی کی تجدید کی ۔ وہ سلف کی اس تعلیم کے قائل تھے جس کا سرمایۂ استدلال صرف قرآن اور احادیث صحیحه تھا ۔ انھوں نے اندھی تقلید کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ اس تقلید نے امت اسلامیه کے ذھنوں سے تنقیدی نظر و فکر کو فنا کر دیا ، اس کی روح آزادی کو مٹا دیا اور اس کے جوش عمل کے شعلے کو بجھا دیا ہے ۔ انھوں نے مبلغین کی اس تقلید کے خلاف جـہاد کیا جـو اس وجوب کے لیے اس آیۂ کـریمه سے استـدلال کـرتے ہیں ''انا وجدنا ابائنا کذالک یفعلون'' (ہم نے اپنے آبا و اجداد کو ایسا کرتے پایا)۔ بلکه انھوں نے تقلید سے یہاں تک احتراز کیا کـه جن شروح و متون ، آراء اور خیالات پر تقلید کے اثرات پائے انھیں بھی ترک کر دیـا ۔ انھوں نے مزارات کا احترام ، قبر پـرستی اور چـنگ و ربـاب جیسی بدعتوں کو بھی یک قلم موقوف کر دیا جن کی وجه سے مذهب اسلام ایک کھیل بن کر رہ گیا تھا اور ایسے ارباب نشاط اس آیة کا مصداق تھے ''الذین اتخذوا آیات الله هزوا'' (جنھوں نے شعار اسلامی کو ھنسی کھیل بنا لیا) ۔ اس کے علاوہ انھوں ان تمام امور کو بھی سختی سے روکا جو اسلام

کی حقیقی روح کے منافی اور ایام جاھلیت کی بت پرستی کے مشابہ تھے[1] -

---

۱ - رسالہ ''اثر الدعوت الوھابیہ'' مصنفہ محمد حامد نقی مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ -

فصل ششم

اہل سنت کے متروک مذاہب

اہل سنت کے کئی فقہی مذاہب تھے جن کی تعداد دس سے تجاوز کر گئی تھی ، مگر ان کی تعداد آہستہ آہستہ کم ہوتی گئی ، یہاں تک کہ صرف چار مذہب باقی رہ گئے جن کا بیان اوپر گزر چکا ہے ۔ متروک مذاہب کے بانی حسب ذیل ہیں : عبداللہ بن شُبرمہ (متوفی سنہ ۱۴۴ ھ) ، محمد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلیٰ قاضیٔ کوفہ (متوفی سنہ ۱۴۸ ھ) ، سفیان ثوری (متوفی سنہ ۱۶۱ ھ) ، لیث بن سعد (متوفی سنہ ۱۷۵ ھ) ، شریک النخعی (متوفی سنہ ۱۷۷ ھ) ، سفیان بن عُیَینہ (متوفی سنہ ۱۹۸ ھ) ، اسحاق بن راھویہ (متوفی سنہ ۲۳۸ ھ) اور ابراھیم بن خالد بغدادی عرف ابو ثور (متوفی سنہ ۲۴۶ ھ) ۔

انہی میں اوزاعی ، داؤد ظاھری اور طبری وغیرہ بھی ہیں ۔ آئندہ ہم صرف انہی تین مذاہب کا مختصر ذکر کریں گے ۔

مذہب اوزاعی :

اوزاعی کا نام امام ابو عمرو عبدالراحمن بن عمرو ہے ۔ اوزاع کی نسبت سے اوزاعی کہلاتے ہیں ۔ اوزاع یمن کا

ایک قبیلہ ہے اور بعض کے نزدیک وہ دمشق کا ایک گاؤں ہے - آپ سنہ ۸۸ھ میں بمقام بعلبک پیدا ہوئے - آپ بیروت میں رہتے تھے اور وہیں سنہ ۱۵۷ھ[1] میں وفات پائی اور بیروت کے جنوبی حصے میں اس جگہ مدفون ہیں جو آج کل محلۂ اوزاعی کے نام سے مشہور ہے -

آپ فقیہ ، پرہیز گار ، عالی ہمت ، عالم حدیث اور اہل شام کے امام تھے ، وہاں کے لوگ انھی کے مقلد تھے - پھر آپ کا مذہب شام سے آندلس منتقل ہو گیا ، مگر دوسری صدی ھجری کے بعد جب شام میں مذہب شافعی اور آندلس میں مذہب مالکی ظاہر ہؤا تو مذہب اوزاعی ختم ہو گیا -

امام اوزاعی کا مذہب مذاہب اہل حدیث میں شمار ہوتا ہے[2] جو رائے اور قیاس سے احتراز کرتے ہیں - یہ مذہب ناپید ہے کیوں کہ اس کے بارے میں آج کل ہم صرف اس قدر جانتے ہیں کہ کتب فقہ میں مذاہب کے تذکرے میں مذہب اوزاعی کا ذکر آتا ہے[3] - میں نے سنا

---

۱ - بحوالہ کتاب ابن خلکان صفحہ ۲۷۵ - ابن ندیم نے آپ کا سن وفات ۱۵۹ھ لکھا ہے - ''فہرست'' صفحہ ۳۱۸ -

۲- ابن قتیبہ نے انھیں غلطی سے اہل الرائے میں شمار کیا ہے- دیکھو کتاب ''المعارف'' ، صفحہ ۲۱۷ -

۳- دیکھو کتاب ''سیر الاوزاعی'' تصنیف ابویوسف ، جو ''کتاب الام'' کے ساتویں جزو میں شامل ہے اور دیکھو کتاب ''محاسن المساعی فی مناقب الامام ابی عمرو الاوزاعی'' (یہ کتاب شکیب ارسلان نے شائع کی اور مطبع حلبی مصر میں طبع ہوئی - یہ اس کتاب سے ماخوذ ہے جس کا نسخہ زین الدین خطیب کے قلم کا لکھا ہؤا برلن لائبریری میں پایا گیا -)

ہے کہ فقہ اوزاعی کی ایک قلمی کتاب مغرب اقصیٰ کے دارالخلافے فاس کے کتب خانے ''کلیۃالقرویقین'' میں موجود ہے - اگر یہ صحیح ہے تو امید ہے کہ وہاں کی حکومت اس نفیس قلمی کتاب کو طبع کرا کر شائع کرنے کا اہتمام کرے گی اور اس طرح سے تاریخ اور اسلامی شرعی علوم کو زندہ کرنے کی قابل ستائش خدمت انجام دے گی -

مذہب ظاہری :

داؤد بن علی اصفہانی عرف ابو سلیمان ظاہری سنہ ۸۱۷ء مطابق ۲۰۲ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے - آپ نے بغداد میں پرورش پائی اور وہیں سنہ ۲۷۰ھ میں وفات پائی - داؤد پہلے مذہب شافعی کے مقلد تھے ، پھر آپ نے اپنا ایک خاص مذہب الگ قائم کیا[۱]-

ان کا مذہب اس لیے ظاہری کہلاتا ہے کہ اس میں قرآن و حدیث کے ظاہری معنی پر عمل ہوتا ہے ، نیز اس مذہب میں اجماع بھی اس وقت تک قابل استدلال نہیں جب تک اس پر تمام علمائے امت کا اتفاق نہ ہو اور نہ وہ قیاس کے قائل ہیں جب تک اس کی بنیاد کسی نص قطعی پر نہ ہو - وہ مذکورہ قسم کے اجماع و قیاس کے سوا رائے ، استحسان اور تقلید وغیرہ کسی کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے ، چنانچہ اپنی تائید میں یہ آیۂ کریمہ پیش کرتے ہیں : ''فان تنازعتم فی شیئی فردوہ الی اللہ والرسول[۲]'' (اے مسلمانو ! اگر کسی معاملہ میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول

۱- ابن خلکان جلد ۱ صفحہ ۱۷۵ -

۲- سورہ نساء (۴) ۵۹ -

کی طرف رجوع کرو) ۔ اس آیۃ کے دائرۂ اطلاق میں تمام مسلمانوں کے مختلف فیہ مسائل آجاتے ہیں[1]۔

بہت سے لوگ ان کے مذہب کے مقلد ہوئے جن میں مشہور یہ ہیں : آپ کے بیٹے محمد بن داؤد (متوفی سنہ ۲۹۷ھ) اور ابن مغلس (متوفی سنہ ۳۲۴ھ) ۔ یہ مذہب خاص طور پر آندلس میں زیادہ پھیلا جہاں پانچویں صدی ھجری تک باقی رہا ہے ، پھر کمزور ہوتے ہوتے آٹھویں صدی ھجری میں بالکل ختم ہوگیا ۔

اس مذہب کے مقلدین میں سے ایک ابو محمد علی بن حزم آندلسی (متوفی سنہ ۴۵۶ھ) گزرے ہیں جو ابن حزم کے نام سے مشہور ہیں ۔ ان کی بہت سی تالیفات ہیں جن میں زیادہ مشہور یہ ہیں : ''کتاب الاحکام لاصول الاحکام'' آٹھ حصوں میں ، ''کتاب المحلّی فی فروع الفقہ'' گیارہ حصوں میں اور ''کتاب الفصل فی الملل و الاھواء والنحل'' وغیرھا ۔

ابن حزم ایک عالم اور قوی الاستدلال مؤلف تھے لیکن اپنے مخالفین کے لیے بہت سخت الفاظ استعمال کرتے تھے ، حتیٰ کہ دل فگار الفاظ سے بھی احتراز نہ کرتے تھے ؛ مثلاً انھوں نے امام ابو حنیفہ اور ان کے مقلدین کے لیے کذب ، احمقانہ کلام وغیرہ الفاظ استعمال کیے ہیں ۔

باوجودیکہ یہ مذہب ظاہر نص سے استدلال کرتا ہے اور رائے و قیاس سے بدرجۂ غایت احتراز کرتا ہے ، تاہم

۱۔ ''الاحکام لاصول الاحکام'' مصنفہ ابن حزم ، جلد ۱ ، صفحہ ۹ و جلد ۵ صفحہ ۱۶۰ و جلد ۷ ص ۵۶—۵۵ ۔

اس کے بعض نظریے بالکل جدا نوعیت کے ہیں ، جو اگرچہ دیگر مذاہب اسلامیہ کے نظریوں سے مختلف ہیں لیکن آج کل کے مغربی خیالات سے بہت ملتے جلتے ہیں ، مثلاً تنگ دست شوہر کا نان و نفقہ شرع اسلامی میں متمول بیوی پر واجب نہیں مگر مذہب ظاہری میں لازم ہے[۱] ۔

مذہب طبری :

ابو جعفر محمد بن جریر طبری سنہ ۲۲۴ھ میں بمقام آمل (طبرستان) پیدا ہوئے اور سنہ ۳۱۰ھ میں بمقام بغداد وفات پائی ۔ وہ بہت سے علوم کے عالم اور مشہور ''تاریخ طبری'' کے مؤلف ہیں ۔ نیز قرآن کریم کی ''تفسیر کبیر'' کے مصنف ہیں جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تفسیر نہیں لکھی گئی ۔

طبری فقیہ تھے ، جنھوں نے طلب علم میں بہت سفر کیا ۔ پہلے وہ شافعی اور مالک اور اہل الرائے کے مسائل فقہیہ پر عمل کرتے تھے ، پھر اپنا خاص مذہب اختیار کرلیا جو بغداد میں پھیلا ۔ ان کے مقلدین میں سے ابوالفرج المعافا نہروانی وغیرہ ہوئے ہیں[۲]۔

ان کی تالیفات علم فقہ میں بھی ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں : ''کتاب اللطیف'' ، ''کتاب الخفیف'' ، ''کتاب البسیط'' ، ''کتاب الآثار'' کتاب اختلافات الفقہاء'' ۔ آخر الذکر کتاب ایسے مباحث پر مشتمل ہے جن کے ذریعے فقہ

۱۔ ''المحلّی'' مؤلفہ ابن حزم ، جلد ۱۰ ، رقم ۱۹۳۰ ۔

۲۔ ان کے باقی مقلدین اور شاگردوں کے نام ''فہرست'' مصنفہ ابن ندیم میں دیکھو ۔ صفحہ ۳۲۷—۳۲۹ ۔

اسلامی کے تمام مذاهب کو قریب لانے کی کوشش کی
گئی ہے[1] ۔ مذهب طبری پانچویں صدی هجری کے وسط میں
ختم هوگیا اور اب اس کا ذکر صرف تاریخ کی کتابوں میں
ملتا ہے ۔

---

۱ ۔ اس کا کچھ قلمی حصہ ، مصر کے کتب خانہ میں
موجود ہے جو سنہ ۱۳۳۰ ھ میں قاهره میں طبع هؤا ۔

فصل ہفتم

مذاہب شیعہ

اہل شیعہ :

جن مذاہب کا ہم نے اوپر ذکر کیا ، وہ اہل سنت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے سنی مذاہب کہلاتے ہیں ۔ سنی حضرات رسول کریم صلعم کی وفات کے بعد بالترتیب حضرت ابو بکر صدیق رض ، حضرت عمر بن خطاب رض اور حضرت عثمان بن عفان رض کی خلافت کے قائل ہیں ۔

ایک جماعت نے سنیوں کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ تینوں مذکورہ بالا خلفائے راشدین کے مقابلے میں حضرت علی رض اس لیے خلافت کے زیادہ حقدار تھے کہ وہ نبی کریم صلعم کے اہل بیت میں سے ہیں ، آنحضرت صلعم کے عم زاد بھائی ہیں ، آپ کی صاحبزادی حضرت فاطمۃالزہراء رض کے شوہر ہیں ، مردوں میں سب سے پہلے اسلام لائے اور ان کے قول کے مطابق نبی کریم صلعم نے اپنے بعد حضرت علی رض کے لیے خلافت کی وصیت فرمائی تھی ۔ چونکہ انہوں نے حضرت علی کی حمایت اور پیروی کی اس لیے شیعۂ علی کہلائے ۔ اہل شیعہ تمام دنیا میں مسلمان

آبادی کا دسواں حصہ ھیں۔[1]

حقیقت میں سنی شیعہ کا یہ اختلاف سیاسی بنا پر تھا جو تاریخ اسلامی کے ابتدائی دور سے باقی چلا آرھا ھے، کیوں کہ اھل شیعہ نے عمیقہ یہ کوشش کی کہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکر رض، عمر رض اور عثمان رض خلفائے بنی امیہ اور خلفائے بنی عباس سے اہل بیت کا حق واپس دلائیں، مگر اس قسم کا اختلاف اس زمانے میں کسی طرح بھی قرین عقل نہیں ھوسکتا۔

سنی اور شیعہ میں اور بھی کئی حیثیتوں سے اختلاف ھے، جیسے مسئلۂ امامت، مسئلۂ اجتہاد، شرعی دلائل، مذھبی اصول و فروع، عبادات اور معاملات وغیرہ میں۔ ان میں سے بعض مسائل کا حال ھم آئندہ اپنے موضوع پر بیان کریں گے۔

مسئلۂ امامت میں اھل شیعہ کے بھی کئی فرقے ھوگئے ھیں، جن میں زیادہ اھم یہ ھیں: امامیہ، زیدیہ اور اسماعیلیہ۔ یہ تینوں فرقے اس بات پر متفق ھیں کہ امامت صرف اھل بیت کا حق ھے۔ وہ پہلے چار اماموں کے بارے میں بھی متفق الرائے ھیں، کیونکہ ان سب کے نزدیک حضرت علی رض بن ابی طالب، حسن رض، حسین رض اور زین العابدین رض چاروں امام بر حق ھیں۔ البتہ دیگر اصول میں اُن کا اختلاف ھے۔ فرقۂ زیدیہ زید بن علی رض کی امامت کا قائل ھے، اور باقی فرقے ابوجعفر رض، محمد باقر رض اور ان کے بعد جعفر صادق رض

۱۔ کتاب ماسنیون (Annuaire du monde Musulman) مطبوعہ پیرس ۱۹۲۹ء، صفحہ ۲۳ و ۳۸۔

کی امامت کے قائل ہیں۔ پھر یہ لوگ بھی دو فرقوں میں تقسیم ہوگئے: ایک فرقہ اسماعیلیہ تو اس بات کا قائل ہے کہ ساتویں امام اسماعیل بن جعفر صادق رضہ ہیں، اور دوسرا امامیہ یا اثنا عشریہ علی الترتیب ائمۂ ذیل کی امامت کا قائل ہے؛ موسیٰ کاظم رضہ، علی رضا رضہ، محمد جواد رضہ، علی ھادی رضہ اور حسن عسکری رضہ، اور ان کے بعد بارھویں امام محمد مہدی (جن منتظر کا انتظار ہے)۔ اس موقع پر ان تمام فرقوں کا مختصر حال لکھنا مناسب ہوگا۔[1]

شیعہ امامیہ:

یہ فرقہ اثنا عشریہ کہلاتا ہے اس لیے کہ یہ بارہ ائمۂ مذکورین کے برحق ہونے کا قائل ہے اور اس فرقہ کا نام امامیہ اس لیے ہؤا کہ یہ مسئلۂ امامت کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے، اماموں کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھتا ہے اور امام مہدی منتظر کا قائل ہے۔[2]

۱۔ ''ضحی الاسلام'' جلد ۳، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد۔

۲۔ دیکھو ''الملل و النحل''، تصنیف شہرستانی (برحاشیہ ''الفصل فی الملل والاھواءوالنحل'' مؤلفہ ابن حزم، مطبوعہ مصر، ۱۳۴۷ھ جلد ۲، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) نیز ''ضحی الاسلام'' (جلد ۳، صفحہ ۲۱۵ و ۲۲٦ تا ۲۴۹) مہدی منتظر کے متعلق ذکر ہے کہ وہ اپنے دشمنوں کو شکست دیں گے اور دنیا میں عدل و انصاف قائم کریں گے۔ اہل شیعہ کے عمل تقیہ کے متعلق بھی ذکر موجود ہے جس سے مراد ہے اپنے مخفی نظام کا اس وقت تک جاری رکھنا جب تک کہ منصوبہ بندی پوری نہ ہو۔

اهل شیعہ کے نزدیک شریعت کے دلائل یعنی قانون کے ماخذ کتاب، سنت اور اجماع ہیں۔ قرآن کریم کی تحریف میں آن کے ائمہ کا اختلاف ہے، مگر فیصلہ کن قول یہی ہے کہ تحریف نہیں ہوئی۔[۱] اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث مقبول ہیں جن کی روایت اہل بیت سے کی گئی ہو۔ ایسی احادیث کو وہ اخبار کہتے ہیں۔

اہل شیعہ کے نزدیک اجماع کا مفہوم صرف یہ نہیں کہ ان کے علماء کسی قول پر متفق ہو جائیں، بلکہ یہ ہے کہ ان کے علماء امام معصوم کے کسی قول پر متفق ہوں۔[۲] رہا قیاس تو وہ آن کے اخباریین یعنی محدثین کے نزدیک تو حرام مطلق ہے لیکن ان کے علمائے اصول کے نزدیک قابل قبول ہے۔[۳]

شیعہ کا یہ اختلاف اصول فقہ کے لحاظ سے ہے لیکن فروع کے اعتبار سے مذہب امامیہ مذہب شافعی سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے، حتیٰ کہ بعض علماء نے تو مذہب امامیہ کو اہل سنت کے چار مذاہب کے بعد پانچواں مذہب قرار دیا ہے۔ فروع میں اختلافی مسائل متعہ یعنی نکاح مؤقت کا جواز اور مسائل وراثت وغیرہ ہیں۔

شیعۂ امامیہ کے نزدیک سب سے زیادہ مشہور امام جعفر صادق رض (سنہ ۸۰ یا ۸۳—۱۴۸ھ) ہیں۔ آپ اکابر مجتہدین

۱۔ ”وسیلہ الوسائل و فی شرح الرسائل فی علم الاصول“ مصنفہ سید محمد باقر مطبع تبریزی ۱۲۹۰ھ، صفحہ ۶۱۔

۲۔ ”حل العقول لعقد الفحول“، تصنیف محمد باقر مرتضیٰ طباطبائی وسیلۃ الوسائل کے ساتھ طبع ہوئی۔ صفحہ ۴۴۔

۳۔ ”تذکرۃ الفقہا“ محلی کی (جلد ۱، صفحہ ۱) اور وسیلۃ الوسائل (صفحہ ۷) اور ”حل العقول“ (صفحہ ۳۵)۔

میں سے تھے اور حق گوئی، بزرگی اور فضیلت علمی آپ کا طرۂ امتیاز تھا۔ فرقۂ امامیہ کی فقہ کو احیاناً آپ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں اور اسے مذہب جعفری کہتے ہیں۔ فرقۂ امامیہ میں زرارہ بن اعین (متوفی سنہ ۱۵۰ھ) اور آپ کے دو صاحبزادے حسین و حسن اور دوسرے بہت سے لوگوں نے شہرت حاصل کی۔[1]

فرقۂ امامیہ یقیناً شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے بڑا ہے۔ اس فرقے کے معتقدین ایران میں تقریباً ستر لاکھ، ہند میں پچاس لاکھ، عراق میں پندرہ لاکھ، لبنان میں ایک لاکھ چھپن ہزار سے کچھ زیادہ[2] اور شام میں تقریباً گیارہ ہزار ہیں[3]۔

حکومت ایران کا مذہب خاندان صفویہ (منسوب باسماعیل صفوی ۹۰۷ھ مطابق ۱۵۰۱ء) کے عہد سے امامیہ

۱- ''فہرست'' ابن ندیم، صفحہ ۲۰۷-۲۱۳ و ۲۷۳-۲۷۹۔ ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں: ''کتاب شرائع الاسلام''، تصنیف جعفر بن حسن حلی عرف محقق (متوفی ۶۷۶ھ یا ۱۲۷۷ء) اور اس کی شرح ''جواہر الکلام''، تصنیف محمد حسن نجفی (متوفی وسط تیرھویں صدی ہجری) اور ''تذکرۃ الفقہاء''، تصنیف محسن بن یوسف علی دو جزوں میں اور کتاب ''مفتاح الکرامۃ شرح قواعد العلامہ''، تصنیف محمد جواد بن محمد حسینی عاملی (متوفی ۱۲۲۶ھ) اور کتاب ''وسائل الشیعہ الی مسائل الشریعہ''، تصنیف محمد بن حسن بن علی حر عاملی (متوفی ۱۱۰۴ھ) اور کتب احادیث جن کا بیان آگے آئے گا۔

۲- ۸۳۲، ۱۵۶ سنہ ۱۹۳۲ء کی گنتی کے مطابق۔

۳- ۹۷۴، ۱۰ اس تقریر میں جو جامعۃ الامم نے سنہ ۱۹۳۴ء میں پیش کی۔

چلا آتا ھے۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں ایران میں سنی و شیعہ کو متحد کرنے کی غرض سے بہت سی کوششیں ہوئیں لیکن ناکام رھیں[1] ۔

شام اور لبنان میں فرقۂ امامیہ کے معتقدین کو متوالی کہا جاتا ھے ۔ یعنی پیروان علی بن ابی طالب اور ان کے لیے لبنان میں خاص شرعی عدالتیں ھیں ، جن میں اس فرقے کے لوگوں کے شخصی معاملات پر غور کیا جاتا ھے اور وہ عدالتیں ''محاکم جعفریہ'' کے نام سے موسوم ھیں ۔

شیعہ زیدیہ :

شیعہ کا یہ فرقہ پانچویں امام زیدبن علی کی امامت اور ان کے بعد اولاد فاطمہرض بنت نبی صلعم کی امامت کا قائل ھے ۔ امام زید ۱۲۲ھ میں بنی امیہ کے خلیفہ ھشام بن عبدالملک کے آدمیوں کے ساتھ جنگ کرتے ھوئے شہید ھوئے ۔ اسی طرح تین سال بعد ان کے بیٹے یحییٰ خلیفہ ولید بن یزید کے خلاف جنگ میں شہید ھوئے ۔

زیدی مجتہدین میں یہ مشہور ھیں : 'حسن بن صالح بن حی (متوفی سنہ ۱۶۸ھ) ، حسن بن زید بن محمد جن کا لقب ''الامام الداعی الی الحق'' تھا اور جو ۲۵۰ھ سے اپنے سن وفات (۲۷۰ھ) تک طبرستان کے بادشاہ رھے ، قاسم بن ابراھیم علوی ، ان کے پوتے ھادی یحییٰ اور ابو جعفر مرادی وغیرھم[2] ۔

۱۔ تقاریر گولڈزہر .Le Dogme et La Loide L, Islam

۲۔ ''فہرست ابن ندیم'' ، صفحہ ۲۷۴ ۔

شیعۂ زیدیہ کی سب سے زیادہ قدیم کتاب ''المجموع''[1] ہے جو ان احادیث اور فتاویٰ پر مشتمل ہے جو امام زید بن علی سے روایت کئے گئے ہیں اور جن کی ترتیب مضامین کے لحاظ سے ہے ۔ آج کل ان کے علم فقہ کی سب سے زیادہ مشہور کتاب ''الروض النضیر شرح مجموع الفقه الکبیر'' ہے ، جو شرف الدین حسن بن علی احمد حسی (متوفی سنه ۱۲۲۱ ھ) کی تالیف ہے[2] ۔

شیعۂ زیدیہ حضرت علی رض سے پہلے خلفائے راشدین پر حکم لگانے میں اعتدال پسندی سے کام لیتے ہیں ، اسی واسطے وہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رض کی امامت کے قائل ہیں ، کیونکہ ان کے نزدیک افضل کے ہوتے ہوئے مفضول کی امامت جائز ہے[3] ۔ شیعہ کا یہ فرقہ اہل سنت کے مذاہب سے زیادہ قریب ہے اور آج کل شیعۂ زیدیہ کا مرکز یمن ہے ، جہاں ان کی تعداد تیس لاکھ سے کچھ زیادہ ہے ۔

شیعہ اسماعیلیہ :

شیعہ کا یہ چھوٹا سا فرقہ موسیٰ کاظم کی امامت کا قائل نہیں بلکہ وہ ان کے بڑے بھائی اسماعیل کی امامت کے قائل ہیں ۔ یہ مذہب مصر میں ظاہر ہوا اور خلفائے

۱۔ گریفنی (Griffini) نے میلانو سے ۱۹۱۹ء میں طبع کیا ۔

۲۔ عباس ابن احمد حسینی یمنی کے تتمہ کے پانچ اجزاء کے ساتھ طبع ہوئی ، مطبع سعادہ ، مصر ، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ ھ ۔

۳۔ ''الملل والنحل'' ، تصنیف شہرستانی (ابن حزم کی کتاب کے حاشیہ پر) ، جلد ۱ ، صفحہ ۱۶۰ ۔

فاطمیہ بھی جن کی خلافت مصر میں ۹۰۹ء سے ۱۱۶۱ء تک رہی ، اسی مذہب کے پیرو تھے ۔ آج کل شیعۂ اسماعیلیہ کے دو فرقے ہیں : ایک اسماعیلیہ شرقیہ اور دوسرا اسماعلیہ غربیہ ۔

اسماعیلیہ شرقیہ کا مرکز ہندوستان ہے اور اس کے پیرو ایران اور وسط ایشیا میں بھی ہیں ۔ اس فرقے کے قائد سلطان محمد شاہ عرف آغا خاں ہیں ، جو ان کے نزدیک نبی صلعم کے بعد اڑتالیسویں امام ہیں ۔ اس فرقے کے لوگ اپنے مال کا عشر یعنی دسواں حصہ انھیں کو دیتے ہیں ۔ ان کی تعداد برطانوی ہند میں تقریباً دس لاکھ ہے ۔[۱]

اسماعیلیہ غربیہ جنوبی عرب کے علاقے میں ، خلیج فارس کے قرب و جوار میں اور شام میں حماۃ اور لاذقیہ کے پہاڑی علاقوں میں آباد ہیں ۔ شام میں اسماعیلیوں اور علویوں کی تعداد تقریباً ساڑھے بیس ہزار ہے ۔[۲]

فقہ اسماعیلیہ مشہور نہیں ۔ فقہی مسائل میں اسماعیلی لوگ 'دعائم الاسلام' پر اعتماد کرتے ہیں جس کے مؤلف قاضی نعمان بن محمد تمیمی مغربی (متوفی ۳۶۳ھ) ہیں ۔ اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود ہیں ، مگر پوری کتاب تا حال شائع نہیں ہوئی ۔ اس میں سے ''کتاب الوصیۃ'' ،

۱- کتاب ماسنیون (Annuaire du monde-Musulman) ، مطبوعہ پیرس ، ۱۹۲۳ء صفحہ ۲۹۱ ۔

۲- جو اعداد و شمار جمعیۃ الاقوام کے سامنے ۱۹۳۴ء میں پیش کیے گئے ۔

''کتاب الجہاد'' اور ''المقدمات'' کو جناب آصف بن علی اصغر فیضی نے سنہ ۱۹۵۱ء میں مصر میں چھپوا کر شائع کیا - ۱

۱- کتاب ''المقدمة لدرس الشرع الاسلامی'' تالیف فیضی (انگریزی میں) مطبوعہ آکسفورڈ ، ۱۹۳۱ء ، صفحہ ۳۲--۳۳-
کتب اسماعیلیہ کے مصنفین کے نام فہرست ابن ندیم میں دیکھیے صفحہ ۲٦۷ اور اس کے بعد -

فصل ہشتم

حکومت عثمانیہ کے قوانین اور مجلۃ الاحکام العدلیۃ

سرکاری طور پر اسلامی قوانین کی تدوین کا خیال:

گزشتہ فصول میں ہم نے اسلامی فرقوں اور ان کے اصولی اور فروعی اختلافات کو بیان کیا ہے۔ ہم نے قانون سازی کا حال اس جمود کے زمانے میں دیکھ لیا جو مسلمانوں کے عہد زریں کے بعد آیا۔ ہم نے اس بات کی بھی وضاحت کردی ہے کہ کس طرح اجتہاد موقوف ہوا اور تقلید کا عام رواج ہوگیا اور کیوں کر مختصر متنوں کی شرحیں اور شرحوں کی شرحیں، حواشی اور ضمیمے، فتاویٰ کے مجموعے اور ان پر تنقیحی مضامین وغیرہ اتنی کثرت سے تالیف ہوئے کہ فقہ کے موضوع پر غور و خوض کرنا ایک دشوار کام ہوگیا۔

سب سے زیادہ دشواری یہ تھی کہ احکام شرعیہ کی تدوین مسائل معاملات میں سرکاری طور پر عمل میں نہ آئی تھی۔ البتہ قرآن کریم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں

۳۰ ء (مطابق ۶۵۰ء) میں ایک قرأت کے مطابق جمع ہوگیا تھا ، لیکن احادیث اس دو و بست کے ساتھ جمع نہیں کی گئی تھیں ، کیوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے احادیث جمع کرنے کو اس لیے نا پسند فرمایا کہ مبادا لوگ احادیث میں منہمک ہو کر قرآن کریم کو چھوڑ دیں ۔

خلیفہ اموی عمر بن عبدالعزیز نے دوسری صدی ہجری (مطابق آٹھویں صدی عیسوی) کے اوائل میں احادیث جمع کرنے کا ارادہ کیا ؛ چنانچہ آپ نے علم اور ارباب علم کے ختم ہوجانے کے خوف سے ابوبکر بن حزم کو احادیث تلاش کرکے ضبط تحریر میں لانے کا حکم دیا ، مگر وہ اپنے مقصد میں اس لیے کامیاب نہ ہوسکے کہ احادیث جمع کرنے کا کام ختم ہونے سے پہلے آپ کی وفات ہوگئی ۔[1] اسی طرح مسائل متعلقہ معاملات بھی قانونی شکل میں جمع نہ ہوسکے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اختلاف آراء اور اجتہاد کے باعث مختلف فتوے دیے جانے لگے ۔

ابن المقفع اور خلیفہ ابو جعفر منصور کی مساعی :

عبداللہ ابن مقفع (متوفی ۱۴۳ ھ) فارسی النسل تھے ، وہ ایک اچھے صاحب قلم تھے ، جو اپنے علم و فضل اور بلاغت بیان کے سبب سے مشہور تھے ۔ انہوں نے فارسی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ کرکے بھی بڑی شہرت

---

۱ - "تنویر الحوالک" شرح موطا امام مالک ، جلد اول ، صفحہ ۴ ۔

حاصل کی ۔[1]

ابن مقفع نے جب عہد عباسی کے ابتدائی دور میں مذہبی مسائل میں لوگوں کی پریشان خیالی دیکھی تو خلیفہ ابو جعفر منصور کو ''رسالۃ الصحابہ'' کے عنوان سے ایک تقریر لکھ بھیجی، جس میں اجتہاد کی بے ضابطگی اور فتاویٰ کے اختلافات کے نقصانات واضح کیے اور تمام ممالک محروسہ کے لیے ایک ایسے ضابطۂ قانون کی تشکیل کے قوائد بیان کیے جو قرآن و سنت کے مطابق ہو۔ انھوں نے یہ بھی لکھا کہ جس مسئلے کا خاطر خواہ جواب قرآن و سنت میں نہ مل سکے، اس میں اجتہاد بالرائے سے کام لیا جائے اور عدل وانصاف اور فلاح عامہ کا قرار واقعی لحاظ رکھا جائے۔

اس رسالے میں ابن مقفع کا اسی طرح کا انداز خیال ملاحظہ ہو: ''امیرالمومنین کو ان دونوں شہروں اور ان کے علاوہ مملکت کے دیگر اطراف و اکناف کی حالت پر خاص توجہ کرنی چاہیے کہ وہاں متضاد احکام کی بےضابطگی نے کس قدر خطرناک صورت اختیار کرلی ہے۔ پس اگر امیرالمومنین ان مختلف احکام اور فتاویٰ کے بارے میں حکم صادر کرنا مناسب خیال کرتے ہیں تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ وہ تمام ضبط تحریر میں لاکر خلیفہ کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے ساتھ ہی سنت یا قیاس کے وہ دلائل بھی پیش کیے جائیں جن سے ہر فرقے نے استدلال کیا ہو۔ پھر امیرالمومنین ان پر خود غور فرماکر

۱۔ ابن مقفع نے فارسی کی مشہور کتاب ''کلیلہ دمنہ'' کا عربی میں ترجمہ کیا۔

اپنی رائے سے فیصلہ صادر کریں اور اس فیصلے کے خلاف باقی فیصلوں کو ممنوع قرار دیں ۔ اس طرح فتاویٰ کی ایک مکمل کتاب تیار ہو جائے گی ۔ ہم دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان مختلف فیصلوں کو ایک صحیح فیصلے کی صورت دے اور ہمیں امید ہے کہ دستورالعمل میں یکسانی پیدا کرنے کی غرض سے مختلف احکام و فتاویٰ جمع کرنے کا کام امیرالمومنین کی رائے اور فرمان کے ذریعے پورا ہوگا ۔۱''

ابن المقفع کی یہ تجویز تھی جو اس لیے بروئے کار نہ آسکی کہ اس میں فقہاء اور ارباب حکومت کو یہ خطرہ تھا کہ کہیں وہ شریعت اسلامی کے مسائل میں اجتہاد بالرائے کرتے وقت کسی غلطی کے مرتکب نہ ہو جائیں ۔ دوسرے وہ یہ بات بھی پسند نہ کرتے تھے کہ لوگوں کو اپنی تقلید پر مجبور کرکے اُن کے اعمال کی تمام ذمہ داری اپنے اوپر لیں ۔۲

اس امر کی تائید خلیفہ ابو جعفر منصور کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ جب انہوں نے ۱۴۸ھ (مطابق ۷۶۵ء) میں حج کیا تو امام مالک بن انس سے فرمائش کی کہ وہ لوگوں کو اپنے مذہب کی تقلید پر آمادہ کریں ، لیکن امام مالک نے یہ فرماتے ہوئے انکار کردیا کہ ''ہر فرقے کے پیش رو اور ائمہ ہیں اس لیے اگر امیرالمومنین (اللہ ان کی مدد کرے) لوگوں کو اپنے حال پر چھوڑدیں تو

۱۔ ''تاریخ القضاء فی الاسلام'' ، تصنیف جناب عرنوس ، صفحہ ۸۴—۸۵ ۔

۲۔ بعد میں ہم ائمہ کے ان اقوال کا ذکر کریں گے جو تقلید کی مذمت میں ہیں ۔

بہر ہو ۔''

پھر ابو جعفر نے ۱۶۳ھ (مطابق ۷۷۷ء) میں حج کے دن امام مالک کے سامنے اپنی تجویز دوبارہ پیش کرتے ہوئے کہا : ''اے عبداللہ ! آپ کتب فقہ کی اس طرح تدوین کیجیے کہ اس میں نہ تو عبداللہ بن عمر جیسی سختی ہو ، نہ عبداللہ بن عباس جیسی نرمی اور نہ ابن مسعود جیسی ندرت پسندی ، بلکہ ہر مسئلے میں ایسی راہ اعتدال اختیار کیجیے جس پر ائمہ اور صحابہ سب متفق ہوں ۔ ہم انشاءاللہ لوگوں کو آپ کے علم اور کتابوں کی ترغیب دیں گے ، تمام شہروں میں آن کی اشاعت کریں گے اور لوگوں سے وعدہ لیں گے کہ وہ آن کے خلاف نہ چلیں ۔''[1] چنانچہ امام مالک نے ''موطا'' لکھی جس کا ذکر اوپر گزر چکا ، لیکن آپ نے اپنے مذہب کی ترغیب دینے کو پسند نہ فرمایا اور خلیفہ ہارون رشید کے زمانے میں بھی آپ کا یہی مسلک رہا ۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ، صورت حال یہی رہی کہ عہد عثمانی تک سرکاری طور پر قوانین فقہیہ کی تدوین نہ ہوئی ۔ جو شخص کسی مسئلے کے بارے میں حکم شرعی معلوم کرنا چاہتا وہ یا تو فقہ کی کتابوں اور ان کی شروح و حواشی میں اسے تلاش کرتا تھا یا فتاوی کی مختلف کتابوں میں ۔

۱۔ ''الامامة والسیاسة'' ، تصنیف ابن قتیبہ (جلد ۲ ، صفحہ ۱۵۰–۱۵۹) اور ''الانتقاء'' ، تصنیف ابن عبدالبر (صفحہ ۴۱)

فتاوی ہندیہ :

گیارھویں صدی ہجری (مطابق سترھویں صدی عیسوی) میں ہندوستان کے بادشاہ اورنگ زیب بہادر عالمگیر نے فتاوی جمع کرنے کا اہتمام کیا[1] ۔ اس مقصد کے لیے اس نے شیخ نظام کی زیر قیادت ہندوستان کے مشاہیر علماء کی ایک کمیٹی بنائی تاکہ وہ ''ایک ایسی جامع کتاب تالیف کریں جس میں ظاہر روایات کے وہ تمام مسائل آ جائیں جن پر تمام علمائے فقہ متفق ہیں اور جن کی رو سے بڑے بڑے علماء فتاوی دیتے ہیں ۔ نیز اس میں ایسے نادر فیصلہ جات جمع کریں جنھیں تمام علماء کا حسن قبول حاصل ہو'' ۔ چنانچہ انھوں نے اس قسم کے تمام مسائل فقہیہ ایک کتاب میں جمع کر دیے جو ''فتاوی ہندیہ'' یا ''فتاوی عالمگیریہ'' کے نام سے مشہور ہے اور جن کی نسبت بادشاہ مذکور کی طرف ہے ۔

فتاوی عالمگیریہ ایک جامع کتاب ہے جس کی چھ ضخیم جلدیں ہیں اور اس کی ترتیب مرغینانی کی کتاب ''ہدایۃ'' کے مطابق ہے ۔ اس میں فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کی طرح عبادات اور معاملات دونوں قسم کے مسائل ہیں ۔ یہ کتاب ہمیشہ فقہ حنفی کا مشہور ماخذ رہی ہے ۔ فتاوی کا یہ مجموعہ نیم سرکاری حیثیت رکھتا ہے ۔ یہ نہ تو قوانین جدیدہ کی طرح

۱- شہنشاہ عالمگیر کا سنہ پیدائش ۱۰۲۸ھ (مطابق ۱۶۱۸ء) ہے اور سنہ وفات ۱۱۱۸ھ (مطابق ۱۷۰۶ء) ۔ حالات زندگی کے لیے ملاحظہ ہو ''قاموس الاعلام'' از سامی بیگ (مطبوعہ استنبول ۱۳۰۶ھ جلد چہارم صفحہ ۳۰۳۹) اور ''انسائیکلوپیڈیا آف اسلام'' مطبوعہ یورپ بذیل کلمہ ''اورنگ زیب'' ۔

واجب‌العمل ہے اور نہ اسلوب و ترتیب میں اُن کے مشابہ ہے ، بلکہ یہ صرف فقہ کے مسائل کثیرہ کا مجموعہ ہے ۔ اس میں بعض مسائل حقیقی اور صریح ہیں اور بعض فرضی اور قیاسی ۔ البتہ اس میں ہر مسئلے کے متعلق علماء کے اختیار کردہ اور مفتیٰ بہ اقوال درج ہیں ۔

قوانین عثمانیہ (ٹرکی) :

انیسویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے قوانین جدیدہ کی تدوین ہوئی تو حکومت عثمانیہ نے بھی ایسے قوانین کی تنفیذ ضروری سمجھی جو دور جدید کے تقاضوں کو پورا کر سکیں ۔

چنانچہ ۱۸۵۰ء میں فرانسیسی قانون کے مطابق قانون تجارت نافذ کیا گیا اور ۱۸۵۸ء میں قانون اراضی نافذ ہوا ۔ اس کے بعد فرانسیسی قانون کے نمونے پر قانون فوجداری وضع کیا گیا لیکن بعد میں اس میں اطالوی قانون کے مطابق بہت سی ترمیمیں کر دی گئیں ۔ پھر ۱۸۶۱ء میں تجارتی عدالتوں کا قانون اساسی نافذ ہوا ۔ ۱۸۶۴ء میں تجارت بحری کا قانون ۱۸۸۰ء میں عدالت ہائے دیوانی کا قانون اساسی بنایا گیا اور ۱۹۰۶ء میں قانون اجراء جاری ہوا اور ۱۹۱۱ء میں اس کا تکملہ وضع ہوا ۔ ان کے علاوہ اور کئی خاص قانون وضع کیے گئے ، جیسے یتیموں کے مال کی تنظیم ، حکام صلح کا قانون اور شرعی عدالتوں کا قانون اساسی وغیرہا ۔

حکومت عثمانیہ کی قانونی کتابیں غیر ملکی قوانین سے متأثر ہیں ؛ چنانچہ ان کا اکثر حصہ ترتیب ابواب کے لحاظ

سے بھی اور الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے بھی غیر ملکی قوانین سے ماخوذ ہے ۔ تجارتی ضروریات کے سبب سے اور معاشرۂ انسانی کے بدلتے ہوئے حالات کے باعث حکومت عثمانی کو یہ راہ اختیار کرنی پڑی ۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت عثمانیہ کی بعض قانونی کتابیں تو شریعت اسلامی کے موافق ہیں اور بعض مخالف ۔

مثلاً حکومت عثمانیہ کے قانون تعزیرات نے شریعت اسلامی کی بعض سزاؤں (جیسے چور کا ہاتھ کاٹنا اور کوڑے لگانا وغیرہ) کو برقرار نہیں رکھا ؛ اسی طرح عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۱۱۲ کی رو سے حرمت سود (ربا) کے برخلاف وہ فائدہ ، جو مروجہ تجارتی لین دین میں قانون سود کے مطابق فریقین طے کر لیں جائز ہے[1] ۔ یہاں اس موضوع پر مزید بحث کی گنجائش نہیں ، کیونکہ ہم اپنے موضوع سے ہٹ جائیں گے ۔

مجلۃ الاحکام العدلیہ :

دول یورپ کی طرح حکومت عثمانیہ نے بھی قانون مدنی وضع کرنے کا ارادہ کیا ۔ چنانچہ اس نے علمائے قانون کی ایک مجلس زیر قیادت احمد جودت پاشا ، ناظم محکمۂ احکام عدلیہ قائم کی جس کے ممبر شروع میں سات تھے : جناب احمد خلوصی ، احمد حلمی ممبر محکمہ احکام عدلیہ ، محمد امین جندی ، سیف الدین ممبر مجلس شوریٰ ، سید خلیل ناظر

۱۔ دیکھو سود کے نئے قانون کی دفعہ اول میں جو ۱۸۸۷ء کو نافذ ہوا ۔

اوقاف اور شیخ محمد علاءالدین بن عابدین[1] ۔ دوران کار میں مجلس میں کچھ تبدیلیاں بھی ہوئیں ، کچھ ممبر بدلے گئے اور کچھ ممبروں کا اضافہ ہوا ۔

مجلس کا مقصد یہ تھا کہ فقہی معاملات کے بارے میں ایک ایسی کتاب تالیف کی جائے جو باضابطہ ہو ، سہل الاخذ ہو ، اختلافات سے پاک ہو ، مفتی بہ اقوال پر مشتمل ہو اور ہر ایک کے لیے اس کا مطالعہ آسان ہو ۔

مجلس نے اپنی اس رپورٹ میں جو اس نے محرم ۱۲۸٦ ھ (مطابق ۱۸٦۹ء) کو صدر اعظم علی پاشا کی خدمت میں پیش کی تھی ، مجلہ کی تدوین کی غرض و غایت یوں بیان کی کہ ''علم فقہ ایک نا پیدا کنار سمندر ہے ۔ اس کی باریکیاں سمجھنے اور پیچیدگیاں حل کرنے کے لیے تبحر علمی اور مہارت تامہ کی ضرورت ہے ؛ خصوصاً مذہب حنفی کے بارے میں ، کیونکہ حنفی مذہب میں مختلف

۱۔ شیخ محمد علاء الدین بن عابدین ، ''عیون الاخیار لتکملہ رد المختار'' کے مؤلف ہیں ۔ وہ محمد امین بن عابدین (متوفی ۱۲۵۲ ھ ، مطابق ۱۸۳٦ء) کے بیٹے ہیں جو کتاب ''العقود الدریہ فی تنقیح فتاوی الحامدیہ'' اور کتاب ''ردالمحتار علی درالمختار شرح تنویرالابصار'' جو ''حاشیہ ابن عابدین'' وغیرہ کے نام سے مشہور ہے ، کے مصنف ہیں ۔ شیخ محمد علاء الدین نے اپنے تکملہ کے شروع میں صفحہ ۳ پر ذکر کیا ہے کہ وہ تقریباً تین سال کے بعد اس لیے مجلس مجلہ سے استعفا دے کر اپنے وطن دمشق (شام) چلے گئے تھے کہ ان کے دل پر وطن ، اهل و عیال اور احباب چھوڑنے کا بہت صدمہ تھا ۔

طبقے اور درجے کے بہت سے مجتہد ہوئے ہیں جن میں باہمی اختلافات کی کثرت ہے ۔ اس کے علاوہ فقہ حنفی کے مسائل کی ایسی تنقیح نہیں ہوئی جیسی فقہ شافعی میں ہوئی ہے ، بلکہ اس کے مسائل ایسے متفرق اور منتشر ہیں کہ ان مسائل اور مختلف اقوال میں سے قول صحیح کا پہچاننا اور ان پر مختلف حالات کا چسپاں کرنا بہت دشوار کام ہے ۔ مزید برآں زمانہ بدلنے سے معاشرہ کے وہ مسائل بھی بدل جاتے ہیں جن کی بنیاد رسم و رواج پر ہوتی ہے'' ۔

مجلس سنہ ۱۲۸۵ھ (مطابق ۱۸٦۹ء) میں سال بھر قانون سازی کے کام میں مصروف رہی ۔ اس کے بعد مقدمہ اور مجلہ کا باب اول مرتب کرکے شیخ الاسلام اور حکومت کے ارباب حل و عقد کے سامنے پیش کیا ۔ اس میں ضروری اصلاحات و ترمیمات بھی کی گئیں ۔ پھر مجلس کے ممبروں نے آپس میں کام اس طرح تقسیم کر لیا کہ ''مجلہ'' کا الگ الگ حصہ ان کے سپرد ہو گیا مگر صدر مجلس تمام ابواب کی تدوین میں شریک رہا ۔ مجلہ کی تالیف سنہ ۱۲۹۳ھ (مطابق ۱۸۷٦ء) میں مکمل ہوگئی ۔ چنانچہ اس طرح حکومت عثمانیہ کے قانون مدنی کی تدوین ہوئی جو سلطان ترکی کے حکم سے ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' کے نام سے شائع ہوا[1] ۔

مضامین مجلہ :

''مجلۃالاحکام العدلیہ'' ۱۸۸۱ دفعات پر مشتمل ہے ۔ اس

۱- مجلہ کے لغوی معنی ایسے صحیفہ کے ہیں جس میں عقل و دانائی کی باتیں ہوں - یا عربی زبان میں کتاب کو مجلہ کہہ دیتے ہیں (لسان العرب جلد ۱۳ ، صفحہ ۱۲۷) -

میں ایک مقدمہ اور ۱۶ باب ہیں - مقدمہ میں ۱۰۰ دفعات ہیں - پہلی دفعہ میں عام فقہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان کی گئی ہیں اور باقی دفعات میں عام قواعد کلیہ کا بیان ہے -

مجلہ کے ابواب حسب ذیل ہیں : (۱) کتاب البیوع (خرید و فروخت) ، (۲) کتاب الاجارات (ٹھیکہ وغیرہ) ، (۳) کتاب الکفالۃ (ضمانت) ، کتاب الحوالۃ (حوالگی ہنڈی و چیک وغیرہ) (۵) کتاب الرھن ، (۶) کتاب الامانات ، (۷) کتاب الہبۃ ، (۸) کتاب الغصب والاتلاف ، (۹) کتاب الحجروالشفعہ ، (۱۰) کتاب الشرکت (کمپنی ہا) ، (۱۱) کتاب الوکالۃ ، (۱۲) کتاب الصلح والابراء (مصالحت و واجبات کی معافی) (۱۳) کتاب الاقرار ، (۱۴) کتاب الدعویٰ ، (۱۵) کتاب البینات والتحلیف (ثبوت دعویٰ اور حلف) ، (۱۶) کتاب القضاء -

''مجلہ'' کے اکثر احکام و مسائل مذہب حنفی کی ظاہر الروایۃ کتابوں سے ماخوذ ہیں اور جس مسئلے میں امام اعظم اور صاحبین کا اختلاف ہے وہاں ''مجلہ'' میں وہ مسلک اختیار کیا گیا ہے جو زمانے کے تقاضوں اور مصلحت عامہ کے لحاظ سے زیادہ منفعت بخش ہے ؛ مثلاً بیوقوف کی بیع کے مسئلے میں ''مجلہ'' نے امام اعظم کی رائے ترک کرکے صاحبین کا مسلک اختیار کیا ہے کہ وہ بیع نافذ نہ ہوگی - اسی طرح ان چیزوں کی بیع جن کے تیار کرنے کی فرمائش کارخانے کو دی جائے کہ اسی بیع کو ''مجلہ'' میں صاحبین کے مسلک کے مطابق جائز قرار دیا گیا ہے ، وعلیٰ ھذالقیاس -

''مجلہ'' میں صرف چند مسائل میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر دوسری روایتوں کو اختیار کیا گیا ہے ؛ جیسے غصب کردہ چیز کے منافع کی ادائیگی کے واجب ہونے میں ''مجلہ'' میں حنفی مذہب کے فقہائے متاخرین کی رائے کو ترجیح دی گئی ہے جو مذہب شافعی سے زیادہ قریب ہے ، اسی طرح ابواللیث سمرقندی مولف ''النوازل'' کے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے کہ مال منقولہ میں بیع الوفاء جائز ہے جو کہ ظاہر الروایہ کے خلاف ہے ۔

''مجلہ'' نے حنفی فقہاء کے بعض ایسے اقوال کو بھی چھوڑ دیا ہے جن کا تعلق غیر اہم مسائل سے ہے ، مگر بعض اوقات اس بارے میں خطا کی ہے ؛ مثلاً غبن فاحش کی تعریف میں ''مجلہ'' (دفعہ ۱۶۵) نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہ غبن مال و اسباب میں نصف عشر ، حیوانات میں عشر اور جائداد غیر منقولہ میں خمس محسوب ہوگا ، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک فتویٰ نصیر بن یحییٰ بلخی کی رائے کے مطابق ہے جنھوں نے غبن فاحش کا اعتبار اس پر کیا ہے جو مقدار مذکور سے زائد ہے نہ کہ اس کے مساوی پر ۔

فتاویٰ عالمگیریہ اور فقہ اسلامی کی دیگر کتابوں کے برخلاف ''مجلہ'' میں عبادات اور عقوبات (تعزیرات) کے مسائل بیان نہیں کیے گئے بلکہ اس میں صرف ان مسائل فقہ کا ذکر ہے جن کا تعلق مدنی زندگی کے معاملات سے ہے -

''مجلہ'' میں یورپ کے سول قانون کے مقابلے میں کچھ خامیاں اور فروگزاشتیں ہیں جن میں سے قابل ذکر یہ ہیں :

اول یہ ہے کہ ''مجلہ'' میں مسائل شخصی بیان نہیں

لیے لئے ؛ جیسے نکاح ، طلاق ، نان نفقہ ، بٹا ہوتا ، نسب ، ولایت ، نابالغ کی سرپرستی اور پرورش اولاد وغیرہ۔ صرف حجر (ممانعت بیع) کا ذکر باب نہم میں کیا گیا ہے ۔ اسی طرح ''مجلہ'' میں مسائل وراثت ، وصیت ، گم شدہشئے اور اوقاف کا ذکر نہیں کیا گیا ۔ نیز ''مجلہ'' میں بعض ایسے مسائل بھی بیان نہیں کیے گئے جو جدید سول قانون میں موجود ہیں - ''مجلہ'' میں ایسے مسائل کو ترک کرنے کے چند اسباب ہیں ۔ اول یہ کہ بعض مسائل میں اختلافات بڑی کثرت سے ہیں ، دوسرے یہ کہ مملکت عثمانیہ میں مختلف اقوام اور مختلف مذاہب کے لوگ آباد ہیں اور تیسرا سبب یہ ہے کہ اس وقت حکومت کی پالیسی غیر مسلموں کے ساتھ روادارانہ تھی اور حکومت نے انہیں مذہبی اورشخصی معاملات میں پوری آزادی دے رکھی تھی ۔

ایک مدت تک یہی کیفیت رہی ، یہاں تک کہ سنہ ۱۹۱۷ء میں حکومت نے قانون نکاح و طلاق وضع کیا جو قانون عائلہ (Family Law) کے نام سے ۸ محرم سنہ ۱۳۳۶ھ (۱۳۳۳ مالیہ) کو جاری ہوا ۔ اگرچہ یہ قانون در اصل حکومت کے مذہب حنفی کے مطابق ہے ، تاہم اس کے بہت سے مسائل دیگر مذاہب اسلامی سے لیے گئے ہیں ، جیسے نکاح بالجبر کا عدم جواز اور طلاق بحالت نشہ و طلاق بالجبر کا باطل ہونا اور نا اتفاقی کی صورت میں میاں بیوی کی تفریق وغیرہ[1] ۔

دوم یہ کہ ''مجلہ'' میں عہد و مواثیق کا عام نظریہ

۱۔ دیکھو اس قانون کے تفصیلی باب ۔

اختیار نہیں کیا گیا ؛ مثلاً ایجاب و قبول کے قواعد کو جن کا تعلق ہر قسم کے معاہدات سے ہے ، بیع و شراء کے باب میں لکھا ہے اور اکثر قانون فوجداری متفرق طور پر اُن دفعات میں پائے جاتے ہیں جو کسی کا مال غصب کرنے یا تلف کرنے سے متعلق ہیں -

سوم ''مجلہ'' میں ناجائز بیع و شراء کا نظریہ اختیار کیا گیا ہے اور بعض معاہدات (عقود) کی صحت کے لئے ایسی شرطیں مقرر کی گئی ہیں جن سے باہمی معاہدے کی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور نہ اس بارے میں ایسی سہولتیں اختیار کی گئی ہیں جو دوسرے مذاہب میں ہیں ؛ مثلاً ''مجلہ'' کی عبارت ہے کہ '' ادائگیٔ قیمت کو نامعلوم میعاد تک ، جیسے بارش کی آمد تک ، ملتوی کر دینے سے بیع باطل ہو جائے گی -'' نیز مجلہ میں مذہب شافعی کے برخلاف منافع کو مستقل مال قرار نہیں دیا گیا؛ چنانچہ مجلہ کی دفعہ ۵۹۶ کی رو سے غاصب پر سوائے بعض صورتوں کے غصب کی ہوئی چیز کا منافع دینے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی -

لیکن اس نقص کو حکومت عثمانیہ کی عدالت دیوانی کے قانون اساسی کی دفعہ ۶۴ نے دور کر دیا ہے جس میں ۱۵ جمادی الآخرۃ سنہ ۱۳۳۲ ھ (مطابق ۲۸ نیسان ۱۳۳۰ مالیۃ و ۱۹۱۴ عیسوی) کے منظور شدہ قانون کی رو سے ترمیم کی گئی ہے - اس دفعہ ۶۴ کی رو سے قانون عثمانی میں کسی معاہدے کی بنیادی آزادی قائم رکھی گئی ہے - چنانچہ اس کی رو سے وہ تمام معاہدات و معاملات جائز قرار دئیے گئے ہیں جو دنیا کے رسوم و آداب اور اس کے عمومی نظام میں خلل

انداز نہ ہوں۔ ان معاملات کی تکمیل کے لیے معاملہ داروں کا حقیقی شرائط پر رضامند ہو جانا کافی ہوگا، خواہ معاملہ کی تفصیلی شرائط کا ذکر نہ بھی کیا جائے۔ نیز دفعہ ۶۴ کی رو سے ان اشیاء کی بیع و شرا جائز قرار پائی ہے جو خریدار کے قبضے میں فی الحال نہ ہوں بلکہ آئندہ آنے والی ہوں اور ان تمام اشیاء، منافع اور حقوق کو بھی مال کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جن کا لین دین عام طور پر مروج ہو۔

مجلہ کی شرحیں:

"مجلۂ احکام عدلیہ" نے اپنے زمانے کے اس وسیع خلا کو پر کر دیا تھا جو دنیائے قضاء اور معاملات شرعیہ میں پایا جاتا تھا، کیونکہ اس وقت تک جو مسائل شرعیہ فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تھے اور ایک ہی مسئلہ کے متعلق متعدد اقوال و فتاویٰ پائے جاتے تھے، وہ سب واضح اور صریح احکام کی صورت میں اس خوبی سے منضبط ہو گئے کہ قانون دان حضرات کو ان کے سمجھنے اور پیش نظر معاملات میں ان سے استفادہ کرنے میں کوئی دشواری پیش نہ آتی تھی۔

اس وقت تک جو علمائے فقہ مختصر متنوں اور مستند کتب فقہ کی شرحیں اور حواشی لکھنے میں مصروف تھے، ان سب کی توجہات کا مرکز صرف "مجلہ" کے مسائل کی تفسیر اور ان کے ماخذ و دلائل کی تشریح بن گیا۔

"مجلہ" کی قدیم شرحیں جو ترکی زبان میں لکھی گئیں، ان میں سے عاطف بیگ، رشید پاشا اور جودت پاشا کی شرحیں شامل ہیں۔ ان میں سے سب سے زیادہ پرانی شرح عربی زبان

میں ''مرآۃ مجلۃ احکام عدلیہ'' ہے جو مسعود آفندی ، سابق شاہی مفتی کی تصنیف ہے اور آستانہ میں ۱۲۹۹ھ (مطابق ۱۸۸۱ء) میں طبع ہوئی ۔ یہ ترکی متن پر عربی زبان کی شرح ہے جس میں مسائل '' مجلہ '' کے ماخذ صحیح طور پر بیان کیے گئے ہیں اور ساتھ ہی مختصر طور پر ان مسائل کی تشریح بھی کی گئی ہے ۔

شرح مذکور کے بعد سلیم رستم باز لبنانی مرحوم سابق رکن مجلس شورئ حکومت عثمانیہ کی شرح شائع ہوئی ۔ ان کی شرح ۱۸۸۸ء میں طبع ہوئی اور اس کے بعد کئی بار شائع ہوئی[۱] ۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی عبارت آسان اور مختصر ہے اور جس میں اصل ماخذوں کے نام بھی درج ہیں ۔ عرب ممالک کے قانون دان طبقے میں اس شرح نے بہت شہرت پائی اور ان کے ہاں بہت مستعمل رہی ۔ باوجود اس مقبولیت کے اس میں احکام مجلہ کے دلائل شرعیہ بیان نہیں کیے گئے ۔ اسی طرح جناب یوسف آفندی نے ایک شرح ''مرآۃ المجلۃ'' کے نام سے لکھی ہے ، جس کے دو حصے ہیں ۔[۲]

مجلہ کی تمام شرحوں میں سب سے زیادہ ضخیم اور شاندار شرح ''دررالحکام شرح مجلۃالاحکام'' ہے جس کے مؤلف علی حیدر ہیں جو عثمانیہ ہائی کورٹ کے پہلے صدر ، محکمۂ فتاوی

---

۱ یہ شرح تیسری بار مطبع ادبیہ بیروت میں ۱۹۲۳ء میں طبع ہوئی ، رستم باز کی اور بھی مشہور قانونی شرحیں ہیں ، جیسے ''شرح قانون اصول المحاکمات الحقوقیہ'' ''شرح قانون اصول المحاکمات الجزائیہ'' اور ''شرح قانون الجزا و مرقاۃ الحقوق۔''

۲۔ مصر میں طبع ہوئی (۱۸۹۳ء) ۔

کے امین، وزیر عدل اور استنبول کے لا کالج میں "مجلہ" کے پروفیسر تھے۔ اس شرح کے سولہ حصے ہیں، جن میں "مجلہ" کی طرز پر ابواب کی تقسیم کی گئی ہے۔ ان میں کوئی باب بڑا ہے کوئی چھوٹا۔ یہ رستم باز کی شرح سے زیادہ مفصل ہے اور اس میں "مجلہ" کے تمام احکام کی شرعی دلیلیں مع کتب حوالہ بیان کی گئی ہیں۔ الغرض یہ ایک مکمل تفسیر ہے، جو مصنف کے تبحر علمی اور وسعت معلومات کی دلیل ہے۔ بعض متأخر شارحین نے اس سے مضامین نقل کیے ہیں اور پروفیسر مختصر فہمی حسینی، بیرسٹر ایٹ لا نے اس کا ترجمہ عربی زبان میں شائع کیا۔[۱]

مجلہ کی نئی شرحوں میں سب سے پہلی شرح "کتاب الادلۃ الاصلیۃ الاصولیۃ شرح مجلۃ الاحکام العدلیۃ فی قسم الحقوق المدنیۃ" ہے۔ اسے پروفیسر محمد سعید مرادالغزی، پروفیسر لاء کالج، دمشق نے ۱۹۱۹ء میں تصنیف کیا۔ اس مختصر شرح کے چھوٹے چھوٹے تین حصے ہیں۔ اس شرح میں کلی دفعات کے مفید مقابلے کیے گئے ہیں[۲]۔

اس کے بعد ۱۹۲۷ء میں پروفیسر محمد سعید محاسنی،

۱۔ اس شرح کے متفرق حصے ۱۹۲۵ء و ۱۹۳۶ء کے درمیان مطابع حیفہ، یافا، غزہ اور قاہرہ میں طبع ہوئے اور ترکی زبان کی اصل کتاب "آستانہ" میں ۱۳۳۰ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ علی حیدر کی ایک کتاب "کتاب الاحکام الشرعیہ فی الاحوال الشخصیہ" بھی ہے، جسے انھوں نے شروع رجب ۱۳۳۳ھ (مطابق ۱۹۱۵ء) میں مرتب کیا اور "مجلہ القضائیہ" نے (۱۹۲۳—۱۹۲۴ء مطبع صادر بیروت)، اس کا عربی میں ترجمہ کر کے اپنی تیسری اور چوتھی جلد میں شائع کیا۔

۲۔ مطبع بطریرکیہ میں ۱۳۳۸ھ میں طبع ہوئی۔

پروفیسر مجلہ لاء کالج ، دمشق کے قلم سے ایک اور شرح شائع ہوئی ۔ یہ ایک درسی کتاب ہے جس کے تین حصے ہیں اور علی حیدر کی شرح کی طرز پر لکھی گئی ہے ۔ اس میں حوالہ جات حذف کر دیے گئے ہیں اور قوانین جدیدة سے مقابلے کا مزید اضافہ کیا گیا ہے[1] ۔

مجلہ کی ایک اور شرح ہے جسے محمد خالد اتاسی مرحوم، حمص کے سابق مفتی نے تصنیف کیا اور ان کے بیٹے سماحة محمد طاہر اتاسی ، سابق مفتی نے مکمل کر کے شائع کیا ۔ یہ ایک ضخیم اور جامع شرح ہے جس کے چھ حصے ہیں[2] ۔ اس میں فقہ کے مستند حوالہ جات مندرج ہیں ۔ ان سب شرحوں کے بعد مجلہ کی ایک اور شرح شائع ہوئی جو سید منیر جج ، پرنسپل لاء کالج ، بغداد کی تصنیف ہے ۔ اس کے پانچ حصے ہیں اور ابوب کی ترتیب مضامین کے اعتبار سے ہے نہ کہ دفعات کے نمبروں کے لحاظ سے[3] ۔

ان کے علاوہ مجلہ کی اور بھی شرحیں ہیں جن میں سے اکثر میں مجلہ کی چند دفعات کی تشریح کرنے پر اکتفاء کی گئی ہے ، خصوصاً ابتداء کی سو دفعات ۔ ہم طوالت کلام کی وجہ سے یہاں ان کے بیان کے لیے گنجائش نہیں دیکھتے ۔

۱۔ اس مؤلف کی مجلہ کے موضوع پر ایک اور کتاب بھی ہے۔ وہ اگرچہ مختصر ہے، لیکن اس کی ترتیب ابواب عالمانہ ہے۔ یہ تالیف ''موجز فی القانون المدنی'' کے عنوان سے طبع ہوئی ۔

۲۔ یہ کتاب ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۷ء کے درمیان حمص میں طبع ہوئی ۔

۳۔ یہ شرح ۱۹۳۶ء اور ۱۹۴۲ء کے درمیان بغداد کے دو مطبعوں ، معارف اور تفیض الاھلیہ میں طبع ہوئی ۔

فصل ۴

مشرقی ممالک میں قانون سازی کی تحریک

موجودہ زمانے میں مجلہ کی حیثیت:

جب عرب ممالک میں قانون سازی کی عام تحریک شروع ہو گئی تو "مجلہ الاحکام العدلیة"، ترکی اور ان ممالک میں جو حکومت عثمانی کے زیر اثر تھے، پہلی جنگ عظیم کے بعد تک بحیثیت دستورالعمل قائم رہا۔ اس کے بعد ترکی میں بالکل منسوخ ہو گیا۔ پھر ماسوا چند مسائل کے لبنان میں بھی آہستہ آہستہ منسوخ ہو گیا اور آج کل ترمیم شدہ صورت میں صرف فلسطین، عراق، سوریا اور شرق اردن میں باقی ہے[1]۔

اس موقع پر عراق کے "جدید مسودۂ قانون مدنی" کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۳۶ء میں

۱۔ مثلاً شرق اردن میں "مجلہ" شروع سے اب تک دستورالعمل چلا آتا ہے مع قانون المحاکمات الحقوقیہ کی دفعہ ۶۴ کے اور دوسری ترمیمات کے، جیسے مسودۂ قانون ترمیم گواہان ۱۹۲۸، جس کی رو سے ایک جج گواہی کی چھان بین کرنے اور اس کی قرار واقعی حیثیت معلوم کرنے کا مجاز ہے (مطبوعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۱۱، مورخہ ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء)

بغداد میں ایک مجلس قائم ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ اس مسودہ قانون کو فقہ اسلامی کے اصولوں کے مطابق کچھ ڈھالا جائے اور اس میں حالات جدیدہ کے تقاضوں کے لحاظ سے زمانۂ حاضرہ کے کچھ نئے قوانین بھی شامل کیے جائیں۔ چنانچہ مجلس نے مصر کے مشاہیر علمائے فقہ میں سے ڈاکٹر سنہوری کو جدید قانون کا ایک حصہ وضع کرنے کے لیے مقرر کیا۔ جب انہوں نے جدید قانون کا ایک حصہ وضع کر لیا تو کچھ عرصہ توقف کیا۔ پھر ۱۹۳۲ء میں کام شروع کر کے قانون سازی کا کام مکمل کر لیا۔ آج کل وہ مسودۂ قانون ڈاکٹر سنہوری کی قیادت اور ماہرینِ قانون کی نگرانی میں مجلس کے زیرِ غور ہے۔ جب مجلس اپنی بحث و تمحیص مکمل کر لے گی تو اسے منظوری کے لیے پارلیمنٹ میں پیش کیا جائے گا[1]۔

اب ہم بڑے بڑے اسلامی اور عربی ملکوں کی قانون سازی کا کچھ مختصر سا حال بیان کرتے ہیں۔

پاکستان و ہند :

برطانوی ہند میں تقسیم ملک سے پہلے ۱۹۳۱ء کی مردم شماری کے مطابق چالیس کروڑ کی کل آبادی میں سے تقریباً ساڑھے نو کروڑ مسلمان تھے[2]۔ بنگال، پنجاب اور کشمیر کے صوبوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے؛ اکثر حنفی المذہب

۱ - ان معلومات کے لئے ہم ڈاکٹر سنہوری بیگ کے ممنون ہیں۔

۲ - ولفرڈ سمتھ صاحب کی کتاب "Modern Islam in India" مطبوعہ لنڈن ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۵۸۔

ہیں ، اس کے بعد سلفی ، پھر شیعہ[1] ، پھر شافعی ۔

برطانیہ کی پالیسی ابتداء سے یہ رہی ہے کہ اہل ہند کی قومی رسومات اور مذہبی قوانین میں کبھی دخل نہیں دیا۔ چنانچہ اس نے ۱۷۷۲ء میں ایک قانون بنا کر اعلان کیا کہ مسلمانوں کا دستورالعمل تمام معاملات وراثت ، بیاہ شادی ، رسومات قومی اور فرقہ وارانہ مسائل میں قرآنی شریعت کے مطابق رہے گا ۔

اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ تمام جج اور وکلاء مسلمانوں کے مقدمات میں شریعت اسلامی اور فقہ کی عربی کتابوں کی طرف رجوع کرنے لگے ۔ چنانچہ ان کے ہاں فقہ حنفی کی کتاب ''الہدایہ'' نے بڑی شہرت پائی ، پھر ''فتاویٰ عالمگیریہ'' اور ''سراجیہ'' وغیرہ[2] نے ؛ اسی طرح فقہ جعفری میں کتاب ''شرائع الاسلام'' مشہور ہوئی ۔

کتب مذکورہ میں سے بعض کا ترجمہ انگریزی زبان میں کیا گیا ۔ ہاملٹون (Hamilton) نے ۱۷۹۱ء[3] میں ''ہدایہ'' کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور سر ولیم جونز

---

۱ - شیعہ لوگ پاکستان اور ہندوستان کی کل مسلمان آبادی کا تیرھواں حصہ ہیں ۔

۲ - ''سراجیہ'' سراج محمد سجاوندی کی تالیف ہے جو چھٹی صدی ہجری کے علماً فقہ میں سے ہیں ۔ یہ کتاب فرائض اور میراث کے مسائل میں مشہور ہے ۔ اسی طرح اس کی شرح ''شریفیہ'' تالیف سید شریف جرجانی مشہور ہے ۔

۳ - لندن میں چار حصوں میں طبع ہوئی ، پھر ۱۸۷۰ء میں دوبارہ طبع ہوئی ۔

(Sir William Jones) نے ۱۷۹۲ء میں ''سراجیہ'' کا ترجمہ کیا اور بیلی (Bailie) نے ''فتاوی عالمگیری'' کے بعض ابواب کا اور ''شرائع اسلام'' کے اکثر حصے کا ترجمہ کیا[۱]۔

انیسویں صدی کے نصف تک یہی کیفیت رہی۔ اسی صدی میں حکومت برطانیہ نے قانون سازی کا کام شروع کیا اور چند قوانین بنائے؛ جیسے ۱۸۴۳ء میں تنسیخ غلامی کا قانون اور قانون فوجداری اور قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری۔ یہ دونوں قانون ۱۸۶۲ء کے آغاز میں جاری ہوئے۔ قانون گواہاں ہندی[۲] ۱۸۷۲ء میں، قانون اوقاف ۱۹۱۳ء[۳] میں اور مسلمانوں کا قانون شریعت ۱۹۳۷ء[۴] میں بنائے گئے، وغیرہا۔

الغرض ہندوستان میں قانون سازی کی یہ حالت تھی جو اوپر بیان کی گئی۔ ان قانونی ترمیموں کے سوا جو حکومت نے کیں مسلمانوں پر ہمیشہ اسلامی قانون نافذ رہا۔ ان کے شخصی حالات میں تو قانون شرعی اور حق شفعہ وغیرہ معاملات میں قانون عرفی اور رسمی کا نفاذ رہا، مگر تمام صورتوں میں جج و مجسٹریٹ شرعی قوانین نافذ کرنے

۱- Baillie, Digest of Moohammadan Law

۲- Indian Evidence Act

۳- ویلسون، ''جامع الشریعہ المحمدیہ الانکلیزیہ'' (Digest of Anglo Mohammadan Law)، مطبوعہ کلکتہ ۱۹۲۱ء، صفحہ ۴ و ۲۱۔۳۸۔

۴- Shariat Act, 1937- کتاب ''مبادی الشریعۃ المحمدیہ'' (Principles of Mohammadan Law) تالیف ملّا، کلکتہ ۱۹۳۸ء، صفحہ ۳ اور اس کے بعد۔

وقت فقہاء کے اقوال اور ان کے فتاویٰ کی پابندی نہیں کرتے بلکہ وہ انگریزی قانون اور معاشرۂ جدیدہ کے بدلتے ہوئے حالات سے متاثر ہو کر شرعی احکام کی تشریح میں اپنے مفید مطلب گنجائش پیدا کر لیتے ہیں۔[۱]

آخر میں ہم سر سید احمد خاں بہادر (۱۸۱۷—۱۸۹۸ء) کا ذکر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں ، جنھوں نے مسلمانان ہند کی اصلاح و تجدید کا بیڑا اٹھایا ۔ انہوں نے ۱۸۷۵ء میں علی گڑھ کالج کی بنیاد رکھی ، جس نے بعد ازاں ۱۹۲۰ء میں جامعۂ اسلامیہ کی صورت اختیار کی ۔ ان کے بعد اسلامی ہند میں ذہنی بیداری پیدا کرنے والوں میں سے مشہور جج سید امیر علی بھی ہیں ، جن کا زمانۂ حیات ۱۸۴۹ء سے لے کر ۱۹۲۸ء تک ہے ۔ انہوں نے انگریزی زبان میں متعدد کتابیں لکھی ہیں ، جن میں سے زیادہ مشہور ''سپرٹ آف اسلام[۲]'' اور '' محمڈن لا''[۳] ہیں ۔ انہی مفکرین میں سے مشہور شاعر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۶—۱۹۳۸ء) ہیں ، جو گزشتہ اجتماعی اور سیاسی انقلاب کے بانی مبانی ہیں ۔ ان تمام لوگوں نے اجتماعی اصلاح کی آواز بلند کی ، اندھی تقلید کی مخالفت کی اور مسلمانوں کو اس بات کی دعوت دی کہ وہ

۱- عبدالرحیم ، "Mohammadan Jurisprudence" مطبوعہ مدراس ۱۹۱۱ء ، صفحہ ۴۳-۴۴ ۔

۲- The Spirit of Islam (1891).

۳- "Mohammadan Law" دو حصوں میں پہلی بار ۱۸۹۲—۹۴ء میں کلکتہ میں طبع ہوئی ، پھر دوبارہ طبع ہوئی اور دوسرا حصہ ۱۹۰۹ء میں پانچویں بار طبع ہوا۔

شریعت کی اصلی روح اور اس کے جمہوری اصول کی طرف رجوع کریں۔[1]

مذکورہ بالا علمی اور اصلاحی تحریک اس تحریک سے بالکل الگ ہے جسے مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۹—۱۹۰۸ء) نے چلایا۔ مرزا صاحب موصوف نے اپنی زندگی ایک مصلح اور ہادی کی حیثیت سے شروع کی، مگر ۱۸۸۹ء میں انہوں مہدیٔ منتظر اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کیا جس کی عالم اسلامی نے مخالفت کی[2]۔ ان کی وفات کے بعد ان کی جماعت دو حصوں میں منقسم ہوگئی، پہلا فرقہ قادیانی کہلاتا ہے جو ان کی نبوت کا قائل ہے اور ان کے خلیفہ کو قبول کرتا ہے۔ دوسرا فرقہ لاہوری ہے جو آج کل احمدیہ انجمن اشاعت اسلام کے نام سے معروف ہے۔ اس دوسری جماعت میں آزاد خیال عناصر شامل ہیں جو مرزا صاحب کی نبوت کے قائل نہیں۔ آج کل اس جماعت کے امیر محمد علی صاحب ہیں۔ بلاد مغرب میں اشاعت اسلام کے لیے ان کے متعدد مرکز ہیں[3]۔

۱- ولفرڈ سمتھ کی کتاب مذکور ص ۱۵، ۴۸، ۹۸ اور The Making of Pakistan by R. Simonds, London 1949.

۲- ملاحظہ ہو رسالہ "المنار" (۱۳۴۳ء، ص ۵۵ اور ۱۳۴۷ھ، ص ۵۴۳) اور سید محمد الخضر حسین کا رسالہ، مطبوعہ القاہرہ ۱۳۵۱ھ۔

۳- سمتھ صاحب کی کتاب مذکور، ص ۹۸، اور پروفیسر گب کی کتاب "Mohammedanism" (2nd ed., Oxford, 1953.)

اس امر میں کچھ شک نہیں کہ اس علمی اور اصلاحی بیداری سے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ، اس سیاسی تحریک کو بڑی امداد ملی جسے قائد اعظم محمد علی جناح مرحوم نے ایک مستقل اسلامی سلطنت کے قیام کے لیے جاری کیا ۔ اس تحریک سے وہ انقلاب پیدا ہوا جس سے ہندوستان دو سلطنتوں میں تقسیم ہوگیا ۔ پہلی سلطنت میں جس کا نام بھارت یا ہندوستان یا ہند ہے ، ہندوؤں کی اکثریت ہے ۔ دوسری سلطنت پاکستان ہے جس میں آٹھ کروڑ بیس لاکھ سے کچھ زیادہ لوگ بستے ہیں اور ان میں سے اکثر مسلمان ہیں - پاکستان کے دو حصے ہیں ، مغربی اور مشرقی ۔ مغربی حصہ میں سندھ ، بلوچستان ، پنجاب ، شمال مغربی سرحدی صوبہ اور ریاست بہاولپور وغیرہ شامل ہیں ۔ مشرقی پاکستان مشرقی بنگال پر مشتمل ہے ۔ ان دونوں حصوں کے درمیان ہندوستان کا وسیع ملک واقع ہے ۔ کشمیر کا ملک تا حال ان دونوں مملکتوں کے درمیان متنازعہ فیہ ہے[1] ۔

۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان ایک مستقل سلطنت کی حیثیت سے معرض وجود میں آیا اور اگلے دن اس بات کا اعلان ہوا کہ وہ ایک Dominion ہے اور برٹش کامن ویلتھ کا ایک حصہ ہے ۔ پاکستان کے دستور اور نظام حکومت کی تشکیل کے لیے ایک Constituent Assembly قائم ہے ۔ اس اسمبلی نے فروری ۱۹۴۹ء میں ایک قرار داد

۱۔ مشرقی پاکستان کا رقبہ کل پاکستان کے رقبہ کا پندرہ فیصد ہے ، مگر وہاں کی کل آبادی کا ۵۷ فی صد ہے ۔

کے ذریعے دستور کے اغراض و مقاصد کو بیان کیا اور جمہوری اصول یعنی حریت ، مساوات ، رواداری اور اجتماعی عدالت کو بطور دستورالعمل کے تسلیم کیا ۔

پاکستان کی آزادی کی مناسبت سے ضروری معلوم ہوا کہ ڈچ ایسٹ انڈیز کے جزائر کی طرف بھی اشارہ کیا جائے جن میں سب سے زیادہ اہم جاوا سماٹرا ہیں ۔ ان جزائر کے اہالی نے بتاریخ ۱۷ اگست ۱۹۴۵ء جمہوریۂ انڈونیشیا کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کیا اور پھر بتاریخ ۲۷ دسمبر ۱۹۴۹ء ہیگ کانفرنس نے جمہوریۂ ولایات متحدۂ انڈونیشیا کے نام سے ان کی آزادی کو تسلیم کیا ۔ اس جمہوریہ کے باشندوں کی تعداد ساڑھے سات کروڑ کے قریب ہے جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور شافعی مذہب کے پیرو ہیں ۔ مقامی رسم و رواج کے ساتھ ساتھ وہاں شریعت اسلامی کے بعض احکام نافذ ہیں ، خصوصاً شخصی اور ذاتی معاملات میں ۔

مصر :

مصر کی آبادی تقریباً دو کروڑ ہے جو اکثر مسلمان ہیں اور جن میں اکثریت شافعی مذہب والوں کی ہے اور یہ ایک قدرتی امر ہے کیونکہ امام شافعی نے اپنے نئے مذہب کی اشاعت یہیں کی تھی ۔

حکومت اسماعیلیہ (فاطمیہ) کے عہد تک محکمۂ عدالت کا مذہب بھی شافعی تھا ۔ پھر حکومت اسماعیلیہ کے زوال کے بعد حکومت ایوبیہ کا مذہب بھی بیبرس کے عہد تک

شافعی رھا ، مگر ظاھر بیبرس نے چار جج مقرر کیے ؛ شافعی ، مالکی ، حنفی اور حنبلی ؛ ان میں سے شافعی قاضی کو امتیاز خصوصی حاصل تھا ۔ فتح عثمانی کے بعد تک یہی کیفیت رہی ، مگر بعد میں محکمۂ عدالت کا مذھب حنفی ھوگیا اور وھی مصر کی عدالتوں میں آج تک رائج چلا آتا ھے ۔

عثمانی دور کے آغاز میں مصر کی انتظامی عدالتوں کی تشکیل ھوئی اور شرعی فیصلوں کا دائرہ محدود ھوگیا ۔ اس موقع پر حکومت مصر نے سیاسی اسباب کی بنا پر ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' کو ملک کا دستورالعمل نہ بنایا ۔ اسماعیل پاشا کے عہد حکومت میں فرمان خدیو کے مطابق جو ۱۲ جمادی‌الاولیٰ ۱۲۹۱ھ (مطابق ۱۸۷۴ء) کو صادر ھوا ، عدالتی اور انتظام ملکی کے لحاظ سے مصر پورے طور پر آزاد ھوگیا ۔

اس کے بعد ۱۸۷۵ء میں غیر ملکیوں کے مقدموں پر غور کرنے کے لیے مخلوط عدالتیں قائم ھوئیں اور ان کے لیے مخلوط قانون مدنی ۱۸۷۵ء میں جاری ھوا ۔ ۱۸۸۳ء میں عدالت ھائے ملکی کی دوبارہ تنظیم ھوئی اور ملکی قانون مدنی جاری ھوا ۔ اس کے بعد مخلوط قوانین اور قوانین وطنیہ جاری ھوئے ، نیز شرعی عدالتوں کو ترتیب دینے اور انھیں شخصی حالات کے ساتھ مخصوص کرنے کے لیے کئی قواعد و ضوابط جاری ھوئے[1] ۔

۱۔ دیکھو کتاب کودبی (Coadby's Introduction to the Ttudy of Law) مطبوعہ لندن ۱۹۶۱ء ، صفحہ ۱۶۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو ''تاریخ القضا فی‌الاسلام'' ، تالیف جناب عرنوس (صفحہ ۱۰۳ - ۱۱۱ اور صفحہ ۱۹۶ اور اس کے بعد) ۔

اس کے علاوہ حکومت مصر نے حنفی مذہب کے مطابق شخصی حالات کے شرعی احکام کی تدوین کا کام محمد قدوری پاشا مرحوم کے سپرد کیا ۔ چنانچہ انھوں نے ۶۴۷ دفعات کی ایک کتاب مرتب کی جس میں نکاح ، طلاق ، اولاد ، نابالغ کی سرپرستی ، حجر (روکنا) ، ھبہ ، وصیت اور میراث کے مسائل درج کیے اور وہ مصر اور دوسرے اسلامی ملکوں کی شرعی عدالتوں میں مستند کتاب قرار پائی ۔

پہلے مصر میں ضابطۂ تنظیم عدالت ھائے شرعیۂ مجریہ ۱۹۱۰ء کی دفعہ ۲۸۰ کی رو سے امام ابو حنیفہ کے مفتیٰ بہ اقوال پر عمل درآمد ہوتا تھا ، مگر بعد میں قانون نمبر ۲۵ مجریہ ۱۹۲۰ء کی رو سے دفعہ مذکور میں ترمیم کر دی گئی اور نان و نفقہ ، عدت اور گم شدہ جیسے خاص مسائل میں امام مالک و امام شافعی وغیرھا کے مذھب کے مطابق عمل درآمد کرنے کا فیصلہ ھوا ۔ یہاں مصر کے قانون میراث مجریہ ۶ اگست ۱۹۴۳ء کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ھوتا ھے[1]۔

مصر میں بھی جدید اصلاحی تحریک جاری تھی ، جو "تحریک سلفیہ" یا "مذھب سلف الصالح" کی تحریک کہلاتی ھے ۔ یہ تحریک سید جمال الدین افغانی رحمۃ اللہ علیہ (۱۸۳۹ - ۱۸۹۷ء) اور ان کے بعد ان کے شاگرد استاد امام

۱- یہ قانون نمبر ۷۷ ھے - سرکاری اخبار نمبر ۹۲ ، مورخہ ۱۲ اگست ۱۹۴۳ء میں یہ اعلان کیا گیا تھا کہ یہ قانون مشتہر کرنے کی تاریخ سے چار ماہ بعد نافذ ھوگا - اس قانون میں ۴۸ دفعات ھیں ۔

شیخ محمد عبدہ (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ء)[1] مفتئی مصر نے جاری کی تھی اور اس تحریک کے مبادیات اور اصول کی اشاعت کتابوں، لیکچروں اور مقالوں کے ذریعے کی گئی ۔ ان میں سب سے اہم سید محمد رشید رضا کا وہ رسالہ ہے جو قاہرہ سے ۱۸۹۷ء میں جاری ہوا ۔

مذہب سلفیہ کا نصب العین یہ ہے کہ قرآن و سنت کی طرف رجوع کیا جائے اور جمود اور خرافات اور مخالف دین بدعتوں اور ہر اندھی تقلید کے خلاف جہاد کیا جائے ۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ قوم کے ان مقلدین کے ذریعے جو غیر کے طریقوں کو اپنا لیتے ہیں ، قوم کے دشمنوں کو قوم کی تخریب و بربادی کا راستہ مل جاتا ہے اور مقلدین کی عقل و فراست ، وساوس اور توہمات کی آماج گاہ بن کر رہ جاتی ہے یہاں تک کہ مقلدین اپنے ائمہ کی تعظیم و تکریم اور غیر مقلدین سے نفرت کے باعث اپنے ابنائے قوم کے لیے ایک مصیبت بن جاتے ہیں کیونکہ عقیدۂ تقلید کی وجہ سے وہ ان کے مذہب اور ان کی ہر نقل و حرکت کو بہ نگاہ حقارت دیکھتے ہیں[2] ۔

یہی وجہ ہے کہ آپ مذہب سلفیہ کو وہابی اور

۱۔ ''تاریخ استاد امام شیخ محمد عبدہ'' ، تالیف سید محمد رشید رضا ، مطبوعہ مطبع المنار ۱۹۳۱ء ۔

۲ ''العروۃ الوثقی'' ، مطبوعہ مجموعہ مطبع اہلیہ ، بیروت ۱۹۳۳ء ، صفحہ ٦٦ ۔ یہ ایک ہفتہ وار رسالہ ہے جسے امام افغانی اور عبدہ نے ۱۸۸۴ء میں پیرس سے شائع کیا تھا اور آٹھ ماہ کے عرصے میں اس کے اٹھارہ نمبر شائع ہوئے تھے ۔

جدید حنبلی مذهب سے زیادہ قریب پائیں گے[1] اس لیے کہ ہر دو مذہب اس حقیقی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو قرآن کریم اور احادیث صحیحہ پر مبنی ہے اور اسی اجتہاد کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنیاد اس اساس پر ہو۔ وہ جمود پسند فقہائے مقلدین کی رائے کی پابندی کو بالکل پسند نہیں کرتے۔

انھی اصول کی بناء پر مذہب سلفیہ کے لوگ اسلام کے مختلف مذاہب کا اتحاد چاہتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کوئی اسلامی فرقہ ایک مذاہب کے مقلدین کی تقلید کا بار برداشت نہیں کرسکتا اور نہ وہ اپنے امور خانگی اور مالی معاملات کی فلاح و بہبود کو ہر حالت میں صرف ایک مذہب کی کتابوں سے وابستہ کرنا پسند کرے گا۔[2] وہ کہتے ہیں کہ صرف اسی طرح شریعت اسلامی عصر جدید کے دوش بدوش چل سکتی ہے؛ چنانچہ وہ بہت سے معاملات تجارت میں عصرحاضر کے تقاضوں کے مطابق جواز کا فتویٰ دیتے ہیں کیونکہ ''جب عقل اور نقل کا اختلاف ہوجائے تو عقلی فیصلے پر عمل کیا جائے گا۔'' یہ اصول ابن تیمیہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ شریعت اسلامی کی صحیح روایت ہمیشہ عقلی فیصلے کے مطابق ہوتی ہے[3]۔

اسی مبارک تحریک کا اثر تھا کہ فضیلت مآب شیخ

۱- ''المنار'' ۱۳۴۵ھ، صفحہ ۳۔

۲- اسی سال کا ''المنار''، صفحہ ۱۵۸۔

۳- کتاب ''الاسلام والنصرانیہ مع العلم و المدنیہ''۔ تالیف شیخ محمد عبدہ، مطبوعہ مطبع المنار۔ ۱۳۵۰ھ، صفحہ ۵۶۔

شیخ الازہر محمد مصطفیٰ المراغی مرحوم (متوفی ۱۹۴۵ء) نے اصلاح و ارشاد کا کام شروع کیا تھا جس کے پسندیدہ اثرات قانون سازی، درس و تدریس اور صحافت کی دنیا میں نمایاں نظر آتے ہیں۔ شیخ الازہر نے علماء کی ایک جماعت کو نمائندہ بنا کر اس بین الاقوامی کانفرنس میں بھیجا جو قانون مقارن (Comparative Law) یعنی قانون کے تقابلی مطالعے و تحقیق کے لیے اگست ۱۹۳۷ء میں بمقام لاہی (The Hague) منعقد ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نمائندہ جماعت نے کانفرنس میں انسانی مسئولیت کی تشریح شریعت اسلامی کے مطابق کی، نیز ثابت کیا کہ شریعت اسلامی ایک مستقل قانون ہے جو رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا اور جو عصر جدید کے بدلتے ہوئے حالات کے لیے بھی مناسب ہے۔ کانفرنس نے ان کے ساتھ اس اعتبار سے موافقت کی کہ قانون اسلامی اپنے اندر تغیر و تبدل کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس میں اتنی وسعت موجود ہے جو عصر جدید کی زندگی کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کرسکے؛ نیز کانفرنس نے یہ قرار داد پاس کی کہ آئندہ جلسوں میں شریعت اسلامی کے مسائل پر بحث کرتے وقت دیگر زبانوں کی طرح عربی زبان استعمال کرنے کی بھی اجازت ہوگی۔

اسی طرح ایک اور مجلس شیخ المراغی کی زیر قیادت قائم ہوئی جس کے ممبر فضیلت مآب شیخ عبدالمجید سلیم مفتیٔ مصر اور شیخ فتح اللہ سلیمان چیف جسٹس مصر بھی تھے۔ اس مجلس کا نصب العین یہ تھا کہ رفتار زمانہ کے مطابق تمام مذاہب اسلامی کا لحاظ رکھتے ہوئے شخصی

حالات کی ایسی آئین بندی کی جائے جو صرف ایک مذہب کی تقلید کی حد و بند سے بالکل آزاد ہو[1] ۔

آخر میں تحریک وطنی شرعی کا ذکر کرنا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ یہ تحریک اس لیے اٹھی تھی کہ حکومت نے شریعت اسلامی کو مصر کی جدید قانون سازی کے تمام شعبوں میں بنیادی حیثیت سے قائم نہیں رکھا تھا ، بلکہ اس میں یورپ کے قوانین کا عنصر شامل کردیا تھا ۔ واقعہ یہ ہوا کہ جب خدیو مصر اسماعیل پاشا نے ترکوں سے آزادی حاصل کرنے کے شغف میں ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' کو ترک کردیا تو شیخ مخلوف منیاوی کو حکم دیا کہ وہ فرانسیسی قانون کو مذاہب امام مالک کے سانچے میں ڈھالیں ۔ باوجودیکہ یہ ضخیم کتاب علامہ مذکور نے تمام لوازمات شرعیہ کا لحاظ رکھتے ہوئے تالیف کی تھی مگر جب اس کا قانون مدنی مصری جو قوانین کے وضع کردہ

۱۔ ''تاریخ التشریع الاسلامی ،'' تالیف سبکی اور اس کے ساتھی ، (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء ، صفحہ ۱۵۲ اور اس کے بعد)۔ دیکھو فضیلت مآب استاد مراغی کی وہ تقریر جس کے ذریعے انہوں نے مجلس کے جلسے کا افتتاح کیا تھا ۔ ''کتاب القضاء والاسلام'' میں جو جناب عطیہ مصطفیٰ کی تالیف ہے ، (مطبوعہ مصر ، ۱۹۳۹ء ، (صفحہ ۸۲ــ۸۰) اور دیکھو ''النشرہ الفصلیۃ لجمعیۃ التشریع المقارن'' ۱۹۳۲ء صفحہ ۳۵۲ــ۳۵۷ (Bulletin trimestriel De La Societe de Legislation) Comparee.)

قانون سے ماخوذ تھا ، جاری ہوا تو قدامت پسند حلقوں میں ہیجان و اضطراب پھیل گیا اور بعض لوگوں نے تو تجربہ سے ثابت کردیا کہ اس قانون کی ضرورت نہیں ۔ چنانچہ قدری پاشا مرحوم نے قانون کی ایک کتاب ''مرشدالحیران الی معرفۃ احوال الانسان'' مرتب کی جو مذہب ابوحنیفہ سے ماخوذ تھی اور قانون عصر جدید کے مطابق تھی ۔[1]

جب حکومت مصر نے قوانین ملک پر نظرثانی کرنے اور ان میں ترمیم کی غرض سے کمیٹیاں بنائیں تو تحریک وطنی پھر شروع ہوگئی ۔ علماء[2] کا ایک گروہ چاہتا تھا کہ قانون سازی کی بنیاد شریعت اسلامی پر رکھی جائے اور نئے قانون پر یہ اعتراض کرتے تھے کہ وہ ملک کے لیے اجنبی ہے۔ ان کی تجویز یہ تھی کہ شریعت اسلامی کو دوبارہ جاری کیا جائے جو تیرہ صدی تک ملک میں نافذ رہی ہے اور جس میں عزت وطن ، عربی زبان ، مذہب اور دینی روایات کو برقرار رکھنے کی پوری ضمانت موجود ہے اور جس میں ایسے گراں مایہ

۱- اس میں ۱۰۳۵ دفعات ہیں ۔ قدری پاشا کی تالیف ''قانون الاصول الشخصیہ المصری'' ہے جس کا ہم ذکر کرچکے ہیں اور انھی کی تصنیف '' قانون العدل والانصاف للقضاء علی مشکلات الا وقاف'' ہے- اس میں ۶۴۶ دفعات ہیں -

۲- ہم فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان ، نائب سیکریٹری عدالت عالیہ شرعیہ کی کتاب ''بای شرع تحکم'' (مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۳۶ء) کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں اور فضیلت مآب شیخ احمد شاکر کی کتاب ''الشرع واللغۃ'' (مطبوعہ قاہرہ ، ۱۹۴۴ء) کا بھی خاص طور پر ذکر کرتے ہیں -

خزانے موجود ہیں جو ہر لحاظ سے معاشرۂ جدیدہ اور قومی
ترقی کے لیے مناسب حال ہیں ۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ
شرعی قانون کی بدولت مغرب کی غلامی سے آزادی میسر
آئے گی اور مصر اس قابل ہو سکے گا کہ مشرق ممالک کے لیے
نمونہ بن سکے ۔ نیز صرف یہی قانون عوام کے رجحانات طبع
اور ارباب حکومت کے درمیان ایسا رشتۂ یگانگت پیدا کر سکتا
ہے جو ہر قانون سازی کی کامیابی کے لیے ضروری ہے ۔

احکام شریعت کی تدوین کے لیے حکومت مصر نے
مرحوم محمد قدری پاشا کو یہ خدمت تفویض کی تھی کہ وہ
شخصی معاملات کے متعلق شرعی احکام کو مذہب حنفی کے
مطابق مدون کریں ۔ چنانچہ انہوں نے ان کو ۶۴۷ دفعات
میں مدون کیا ، جن میں شادی ، طلاق ، اولاد ، ہبہ ،
وصیت اور میراث وغیرہ سے بحث تھی ۔ مصر اور دیگر اسلامی
ملکوں کی شرعی عدالتوں میں اسی قانون پر عمل درآمد
ہوتے تھے ۔ مرحوم شیخ محمد زید بک ابیانی نے اس قانون پر
ایک بہترین شرح لکھی ہے جو تین جلدوں میں ہے ۔

شرعی عدالتوں کے دستورالعمل مجریہ ۱۹۱۱ء کی
دفعہ ۲۸۰ کے مطابق اعلیٰ مصر کو مطابق حنفی مذہب کے
مقبول ترین اقوال کا موجود تھا ۔ مگر قانون نمبر ۲۵
مجریہ ۱۹۲۰ء نے اس میں ترمیم کی اور حکم دیا کہ بعض
خاص مسائل، مثلاً نان و نفقہ ، عدت اور گم شدہ شخص کے
بارے میں امام مالک اور امام شافعی کے مذہب پر
عمل کیا جائے ۔

مصر کا ملک احکام شرعی کی جدید تدوین میں ہمیشہ حنفی مذہب کا پابند نہیں رہا ، بلکہ اس اصلاحی تحریک سے متاثر ہوا ہے جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے - چنانچہ میراث کا جدید قانون مجریہ ٦ اگست ۱۹۴۳ء اگرچہ قدری پاشا کی کتاب پر مبنی ہے مگر بعض مسائل میں اس سے مختلف ہے ، مثلاً جدید قانون نے اس مسئلہ میں شافعی مذہب کی موافقت کی ہے کہ اختلاف وطن ، حتیٰ کہ غیر مسلموں کے درمیان بھی میراث کا مانع نہیں[1] - اسی طرح ۱۹۴٦ء کا جدید قانون وقف بھی حنفی مذہب سے منحرف اور مختلف ہے ، مثلاً واقف کو اپنے وقف سے رجوع کرنے اور وقف کو مؤقت بنانے کا حق دیا گیا ہے - نیز غیر وارث کے لیے وقف کے نصاب کو ایک ثلث تک محدود کر دیا گیا ہے - اسی طرح جدید قانون وصیت مجریہ ۱۹۴٦ء میں وصیت کو وارث کے لیے جائز قرار دیا گیا ہے اور اس وصیت کو بھی معتبر سمجھا گیا ہے جو ایسے بیٹے کی اولاد کے حق میں ہو جو وصیت کرنے والے کے ساتھ ہی یا اس کی زندگی میں فوت ہو جائے -

مصر کے مدنی (سول) قانون کی تنقیح کے لیے پہلی کمیٹی ۱۹۳٦ء میں ، دوسری کمیٹی ۱۹۳۸ء میں اور تیسری کمیٹی ۱۹۳۸ء کے آخر میں زیر قیادت ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری بیگ بنائی گئی - آخری کمیٹی نے تقریباً دو سال کے

۱- اس خاص مسئلے میں فلسطین ، لبنان اور سوریا کے سلکوں نے بھی شافعی مذہب کی پیروی کی ہے -

عرصے میں اتنا کام مکمل کر لیا اور اس کے بعد توضیحی اور ٹھوس یاد داشتیں قلم بند کیں ۔

جدید مسودۂ قانون میں ۱۱۴۹ دفعات ہیں اور وہ ذیل ماخذوں سے لیا گیا ہے : قانون مقارن ، اجتہاد القضاء المصری اور شریعت اسلامیہ ۔ ذیل کے مسائل شریعت اسلامیہ سے لیے گئے ہیں : حقوق کے بے جا استعمال کا نظریہ، عدم امتیاز کی ذمہ داری ، قرضے کی حوالگی ، عارضی واقعات کے مبادی ، مرض الموت کے احکام ، غبن ، مدت کہنگی ، حق شفعہ اور ہبہ وغیرہ کے تفصیلی احکام ۔ اسی طرح مسودۂ قانون کی پہلی دفعہ میں یہ منظور کیا گیا ہے کہ کسی مسئلے کے بارے میں اگر شرعی یا رواجی حکم موجود نہ ہو تو قاضی قیاس کے ذریعے استنباط احکام کا مجاز ہے[۱] ۔

اس طرح مصر کا ملک اپنے قوانین میں آزاد ہوگیا ہے جس طرح کہ وہ ۱۸۴۹ء سے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر کے اپنے عدالتی معاملات میں آزاد ہو گیا تھا ۔

ترکی :

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حکومت عثمانی نے مغربی قوانین میں سے کیا کچھ لیا اور کس طرح ''مجلہ الاحکام العدلیہ'' کی تدوین ہوئی ۔ اب ہم مختصراً یہ بتائیں گے کہ

۱- دیکھو اس مسودۂ قانون پر ڈاکٹر سنہوری کی تقریر جو انھوں نے مصر کی جغرافیائی سوسائٹی میں ۲۳ اپریل ، ۱۹۴۲ء میں کی تھی اور جو ''مجلۃ القانون والاقتصاد'' کے بارھویں سالانہ نمبر میں شائع ہوئی تھی (صفحہ ۵۵۱ - ۵۷۰) ۔

اس کے بعد ترکی قانون میں کیا کیا ترمیات ہوئیں ۔

سلطان عبدالحمید کے عہد حکومت میں ترکی کی تحریک ارتقاء نے ۱۹۰۸ء میں سیاسی حکومت کے خلاف وہ بغاوت شروع کر دی جس کے نتیجے میں دستوری اصلاحات منظور ہوئیں ۔ اس کا قدرتی اثر یہ ہوا کہ ترکی عوام کا میلان طبع ، جدت پسندی اور موروثی روایات ترک کرنے کی طرف ہو گیا ۔ چنانچہ بہت سے لوگوں نے تو چلا چلا کر اصلاحات کا مطالبہ شروع کر دیا اور بعض (جیسے محمد عبیداللہ آفندی) نے یہ تجویز پیش کی کہ احساس قومی بیدار رکھنے کے لیے قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کیا جائے ۔

جب تحریک وطنی ترکی قوم کو نئی زندگی بخشنے والے مصطفیٰ کمال پاشا یا مصطفیٰ اتا ترک کے زیر قیادت کامیاب ہو گئی تو قومی اور مذہبی آزادی کے جدید روپ میں اصلاحات ظاہر ہوئیں جن کا مقصد خلافت اسلامی کو ختم کرنا اور غیر ترکیوں کے خلاف جہاد کرنا تھا ، کیونکہ جونہی ترک معاہدۂ لوزان ۱۹۲۳ء میں کامیاب ہو کر واپس لوٹے تو انہوں نے اسی سال ۲۹ اکتوبر کو جمہوریۂ ترکیہ کا اعلان کر دیا لیکن سلطان عبدالمجید آفندی کی خلافت ابھی برقرار رکھی ۔

دوسرا سال شروع ہوتے ہی خلافت منسوخ کر دی گئی ، خاندان عثمانی کے تمام افراد کو ترکی سے جلاوطن کر دیا گیا ، شیخ الاسلام کا منصب اور تمام شرعی عدالتیں موقوف ہو گئیں ، تمام رجعت پسندانہ تحریکوں ، مثلاً

"مولویہ" اور "یگتا نسہ" طریقوں کو ختم کر دیا گیا اور انگریزی ٹوپی کا استعمال لازمی قرار دیا گیا۔ اس کے بعد قرآن کریم کا ترجمہ ترکی زبان میں کرایا گیا، عربی رسم الخط کی بجائے لاطینی رسم الخط کو اختیار کیا گیا اور ترکی زبان میں سے بقدر امکان عربی وغیرہ تمام غیر ترکی الفاظ نکال دیے گئے۔

اس سے دنیائے قانون سازی میں ایک بہت بڑا انقلاب آگیا کیونکہ ترکوں نے اس وقت کے وزیر عدلیہ محمود اسعد بیک[1] کی تصریح کے مطابق تضیع اوقات اور درد سری سے بچنے کے لیے یورپ کے کسی جدید قانون کو منتخب کرنے کا ارادہ کر لیا۔ چنانچہ اس جدید قانون کا ترجمہ کیا گیا اور بغیر رد و قدح کے کابینہ کے اتفاق رائے سے اسے منظور کرا لیا گیا جیسے نپولین نے اپنا قانون بغیر تفصیلی بحث و مباحثے کے منظور کرا لیا تھا۔ یوں ترکوں کو ایک مفصل قانون مع اپنی شروح کے تیار مل گیا اور گزشتہ زمانے کا اجتہاد بالرائے کا سلسلہ ختم ہوا؛ ترکی نے ۱۹۲۶ء میں سوئٹزرلینڈ کا قانون فوجداری اور پھر وہاں کا قانون دیوانی[2] بغیر کسی قابل ذکر ترمیم کے اختیار کر لیا۔

۱- اس کی تصریح "الکونت اوسترو روغ المدون" نے اپنے رسالے "اصلاح انقرہ" (The Angora Reform) لندن ۱۹۲۷ء، صفحہ ۸۶ - ۸۷ میں کی ہے۔

۲- سید خالد شابندر بغدادی نے اس کا ترجمہ عربی میں کیا۔

زیادہ واضح الفاظ میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ترکی کا قانون دیوانی تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ بالکل سوئٹزرلینڈ ہی کا قانون ہے ۔ ترمیم کی مثال یہ ہے کہ سن بلوغ کی میعاد ترکی میں (دفعہ ۱۱ کی رو سے) پورے اٹھارہ سال ہے اور سوئٹزرلینڈ میں (دفعہ ۱۴ کی رو سے) پورے بیس سال ۔

اس نئے قانون کے ذریعے ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' اور تمام شرعی قوانین منسوخ ہو گئے ۔ چنانچہ ترکوں نے مرد اور عورت کے حصۂ وراثت میں اور خاص اسباب کی بنا پر عدالتی طلاق طلب کرنے میں مرد اور عورت کے درمیان مساوات قائم کر دی اور ایک سے زیادہ نکاح ممنوع قرار دیا اور مختلف المذہب میاں بیوی کا نکاح جائز قرار دیا وغیرہ ۔

اس جدید صورت گری کے باوجود ترکوں نے حکومت کا مذہب اسلام ہی رکھا لیکن اسے قانون سے الگ کر دیا ؛ چنانچہ مذہب کا تعلق صرف عقیدے سے رہ گیا اور قانون کا تعلق حکومت سے ، مذہب اور مذہبی علماء سے قانون کا کوئی واسطہ نہیں رہا ۔

جمہوریہ لبنانیہ :

زمانۂ قدیم میں لبنان ملک شام (سوریا) کے ایک پہاڑ کا نام تھا ۔ یہ علاقہ عہد عثمانیہ میں ۱۸۶۴ء کے پرنوکول کے وقت سے داخلی امور میں آزاد تھا ۔ لبنان ہمیشہ عرب کے ان مردم خیز علاقوں میں شمار ہوا ہے جہاں کے ارباب علم نے ادب عربی کی بڑی خدمت کی ہے اور جنھوں نے اپنی

ثقافت اور ادب اور علم سے اپنے وطن کو سربلند کیا ہے؟ اسی طرح اہل لبنان عربی قومی میں مشہور ہیں اور انہوں نے عربی قومیت کی بیداری میں بھی حصہ لیا ہے - چنانچہ وہاں کے مشہور شاعر ابراہیم یازجی نے اپنے قصیدے کی ابتدا یوں کی ہے : تنبہوا واستفیقوا ایہاالعرب۔

جب گزشتہ جنگ عظیم ختم ہوئی تو لبنان حکومت فرانس کے زیر اثر آ گیا اور اس نے ۱۹۲۰ء میں لبنان کبیر کے نام سے اپنی آزادی کا اعلان کر دیا اور اس میں کچھ ساحلی اور اندرونی علاقے بھی شامل ہو گئے - پھر ۱۹۲۶ء میں جمہوریۂ لبنانیہ کا اعلان کیا گیا اور فرانس کے زیر اثر ایک لبنانی رئیس جمہوریہ مقرر ہوا -

آخر کار فرانسیسی اقتدار ختم ہوا اور ایک خون ریز تصادم کے بعد ۹ نومبر ۱۹۴۳ء کے قانون کی رو سے ملک کے دستور سیاسی میں ترمیم کر دی گئی اور دنیا کی تمام بڑی بڑی حکومتوں نے لبنان کی مکمل آزادی تسلیم کر لی - اس کے بعد تمام اختیارات فرماں روائی مع خارجی نمائندگی کے ملکی حکومت نے اپنے ہاتھ میں لے لیے -

چنانچہ آزاد لبنان نے ایک مستقل حکومت کی حیثیت سے سان فرانسسکو کانفرنس میں حصہ لیا اور میثاق اقوام متحدہ تیار ہوا[۱] - میثاق مذکور کی دفعہ ۸ و دفعہ ۸۷ کی رو سے لبنان جمعیۃ الاقوام کا ممبر قرار پایا اور وہ تمام ایسی بندشوں

۱- لبنانی کابینہ نے ۴ ستمبر، ۱۹۴۵ء کے اجلاس میں بحوالہ قانون ۲۵ ستمبر، ۱۹۴۵ء میثاق پر مہر تصدیق ثبت کی -

سے آزاد قرار دیا گیا جو اس کی سیادت اور آزادی پر اثرانداز ہوں ۔ چنانچہ لبنان کی حکومت نے سیادت کے تمام حقوق سنبھال لیے اور اسے حق دفاع کے علاوہ یہ حق بھی حاصل ہو گیا کہ بیرونی ملکوں میں اپنے نمائندے بھیج سکے ۔ پھر ۳۱ دسمبر ۱۹۴۶ء کو تمام غیر ملکی فوجیں لبنان کی سرزمین سے نکل گئیں اور مجلس نیابت نے مخلوط عدالتوں کو منسوخ کر دیا ۔

لبنان کا قانونی دستورالعمل دولت عثمانیہ کا "مجلۃالاحکام العدلیہ" تھا ، مگر فرانس کی حکومت بالادست نے اپنے انتداب کے وقت سے کبھی صرف اپنی رائے سے اور کبھی مقامی حکومت کے باھمی مشورے سے متعدد معاملات ملکی کے لیے آھستہ آھستہ آئین و قوانین بنانے شروع کر دیے ۔

درحقیقت بہت سے آئین و قوانین جاری ہو چکے ھیں ۔ ان میں سے بعض عام ھیں اور بعض خاص - ھم یہاں مختصر طور پر ان میں سے صرف چند اھم قوانین کا ذکر کرتے ھیں : قانون شریعت ، قانون معاھدات ، عدالت ھائے دیوانی کا قانون اساسی ، قانون تجارت ، قانون فوجداری اور شرعی عدالتوں کے نظم و نسق کا قانون ۔

پہلا قانون (قانون شہریت) فرانس کے ایوان بالا نے بذریعہ قرارداد نمبر ۳۳۳۹ ، مورخہ ۱۲ نومبر ۱۹۳۰ء کو صادر کیا (جس کا اعلان سرکاری طور پر ۳۱ جنوری ۱۹۳۱ء کو کیا گیا) ۔ اس قانون میں ۲۷۰ دفعات ھیں اور اس میں اراضی ، حقوق شخصی جیسے ملکیت و نفع اندوزی ،

شراکت و بیمہ وغیرہ اور ان حقوق کا حاصل کرنا یا ان کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا یا ان کا ساقط ہونا وغیرہ معاملات سے بحث کی گئی ہے ۔

اسی قانون کے ذریعے مع سابقہ فیصلوں کے جو پابندی، آزادی اور اراضی[1] کے رجسٹر سے متعلق ہیں اور مع اس کی ترمیمات ما بعد کے ، آج کل کے اس قانون ملکیت کی تشکیل عمل میں آئی جو ان مشرق ملکوں میں رائج ہے جو فرانس کے ماتحت ہیں ، جیسے سوریا و لبنان ۔ اس قانون سے وہ تمام احکام سابقہ منسوخ ہو گئے جو قانون جدید کے احکام کے خلاف ہیں ، مثلاً مجلہ کا وہ قانون منسوخ ہو گیا جو مسائل حق منفعہ اور دیگر حقوق شخصی وغیرہ سے متعلق ہے ۔

۱۹۲۵ء میں حکومت نے فرانسیسی جج جناب روپرس (Ropers) کو قانون عہد و مواثیق وضع کرنے کا حکم دیا، پھر اس کا مسودہ پروفیسر لویس جوسران کے سامنے پیش کیا گیا جو لیون یونیورسٹی میں لاء کالج کے افسر اعلیٰ ہیں اور فرانسیسی ہائی کورٹ میں مشیر قانونی رہ چکے ہیں اور جو فرانس کی قانونی دنیا میں بہت سی مشہور کتابوں اور مقالات کے مصنف ہیں[2] ۔ انہوں نے اس میں بنیادی تبدیلیاں

۱۔ فیصلہ جات نمبر ۱۸۶-۸۹، مجریہ ۵ اپریل ، ۱۹۲۶ء اور ان کی ترمیمات ۔

۲۔ ان میں اہم یہ ہیں " کتاب دروس القانون المدنی الوضعی " تین حصوں میں اور " کتاب نظریہ سوء استعمال الحقوق "

(Cours de droit Civil Positif francais ; De l' esprit des droits et de leur relative, theorie dite de l' abus des droits).

کر کے اسے از سر نو لکھا اور آخری مسودۂ قانون تیار کیا ۔ پھر یہ مسودۂ قانون لبنان کی ''مجلس مشاورت قانونی'' میں پیش ہوا ۔ مجلس نے ضروری تنقیحات کے بعد اسے لبنان پارلیمنٹ میں پیش کر دیا ۔ پارلیمنٹ نے اسے منظور کرنے کے بعد سرکاری اخبار میں مشتہر کیا کہ یہ قانون تاریخ مشتہری سے تیس ماہ بعد نافذ ہوگا ۔ چنانچہ یہ قانون ۱۱ اپریل ۱۹۳۲ء کو مشتہر کیا گیا اور ۱۱۔ اکتوبر ، ۱۹۳۴ء سے اس پر عمل درآمد شروع ہوا ۔

لبنان کے قانون معاہدات میں ۱۱۰۷ دفعات ہیں اور اس کے دو حصے ہیں ۔ ایک وہ جس میں موجبات سے عام بحث کی جاتی ہے ، یعنی موجبات کی اقسام ، ان کے مآخذ اور سبب ، اس کی منتقلی اور منسوخی وغیرہ عام حالات ۔ دوسرا حصہ وہ ہے جس میں خاص معاملات سے بحث کی جائے ، جیسے خرید و فروخت ، تبادلہ ، ہبہ ، ٹھیکہ ، امانت ، قرض ، عاریۃً دینا ، وکالت ، شراکت ، دھوکا اور غیر یقینی معاملات (بیمہ ، قمار بازی ، رہن ، مدت العمر کی پنشن) ، مصالحت اور کفالت ۔

قانون معاہدات کے ساتھ قرارداد نمبر ۴۶ ۔ ل ۔ مورخہ ۳۰۔ اکتوبر ، ۱۹۳۲ء کا الحاق کیا گیا ، جس میں جائداد منقولہ رہن اور اس کے حقوق سے بحث ہے ۔

اسی طرح اس قانون کی بعض دفعات میں الحاق قوانین کے ذریعے ترمیم کی گئی ہے ، جن میں سے اہم یہ ہیں : آرڈیننس نمبر ۵۱ ۔ ل مجریہ ۵ نومبر ، ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم

دفعہ ۱۳۱ متعلقہ حفاظت مال وزیر اور قانون مجریہ ۲۷ مئی ۱۹۳۲ء بذریعہ ترمیم دفعہ ۶۵۲ و ۶۵۶ باب مزدوری مزدوران -

قانون مذکور کی دفعہ ۱۱۰۶ میں اس بات کی صراحت کر دی گئی ہے کہ اس قانون کی رو سے مجلہ کے تمام احکام اور وہ احکام شرعیہ جو اس قانون کے خلاف ہیں یا موافق نہیں، منسوخ کیے گئے۔ چنانچہ قانون مذکور کی مدد سے مجلہ کے تمام احکام مع ان احکام کے جو قوانین سابقہ سے بھی منسوخ ہو چکے تھے، منسوخ قرار پائے، سوائے چند قابل ذکر احکام کے، جیسے نابالغ، دیوانہ، مخبوط الحواس اور بیوقوف کی بیع کا صحیح نہ ہونا بروئے دفعہ ۱۳۵ اور اس کے بعد۔ اس میں بھی ان ترمیمات کا لحاظ رکھا گیا ہے جو قانون موجبات کی دفعہ ۲۱۵ - ۲۱۶ کی رو سے اس میں کی گئی ہیں اور جیسے زراعت، آب رسانی اور شجر کاری کے مسائل[1] اور جیسے اس مریض کے تصرفات جو مرض الموت میں مبتلا ہو، خصوصاً جب ایسے مریض کے تصرفات مسلمانوں کے نزدیک وصیت کے حکم میں شمار ہوتے ہیں۔ نیز دیگر احکام جو شکار، بنجر زمین اور افتادہ اراضی سے متعلق ہیں وغیرہ۔

جس روز قانون معاہدات نافذ ہونے والا تھا، اس روز بروئے آرڈیننس نمبر ۲۷ - ل، مجریہ یکم فروری،

۱- مجلہ کی دفعہ ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۸ — نیز قانون موجبات کی دفعہ ۶۲۳ اور نظام آب رسانی کا ریزولیوشن نمبر ۱۲ - ل ر مجریہ ۱۶ - جنوری ۱۹۳۴ء -

۱۹۳۳ء لبنان کی عدالت ھائے دیوانی کا قانون جاری کیا گیا ۔ اس قانون میں لبنان کی تشریعی کمیٹی نے بہت سی تنقیحات نکالیں - یہ قانون جناب بارو (Perroud) پروفیسر لیون کالج کا وضع کیا ہؤا ھے -

اسی طرح عدالت ھائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے وہ تمام قوانین منسوخ کر دیے گئے جو اس کے خلاف تھے یا موافق نہ تھے، جیسے حکام صلح کا قانون اور حکومت عثمانی کی عدالت ھائے دیوانی کا قانون اساسی اور اس کا ضمیمہ اور قانون اجراء[1] ۔ قانون جدید میں یہ چند اھم ترمیمات کی گئی ھیں: ترمیم عدالتی قانون، اختصاص و صلاحیت اور قرض دار کو سزائے قید دینے کے ضابطے ۔

اسی طرح حکومت نے لبنان کے لیے قانون تجارت بنانے کا کام بروفیسر کوھندی اور بروفیسر گونو کے سپرد کیا ۔ یہ دونوں لیون کالج میں قانون تجارت کے بروفیسر ھیں۔ چنانچہ ان دونوں نے مسودۂ قانون بنایا جس میں قانونی مشاورتی کمیٹی نے ترمیم کی[2] اور قایا پروفیسر فرانسیسی لاء کالج بیروت نے اس میں تنقیحات نکالیں ۔ اس کے بعد یہ قانون سرکاری اخبار میں بتاریخ ۷۔اپریل، ۱۹۴۳ء[3] مشتہر کیا گیا ، اس شرط

۱- سوا ان معاملات نفاد کے جن کا اجراء ایسی اراضی پر کیا گیا ھو جن کی خسرہ بندی نہیں ھوئی (قانون جدید کی دفعہ ۸۵۶)

۲- جو بحکم سرکار نمبر ۲۰۱۹ ، مورخہ ۱۸ - دسمبر ، ۱۹۲۹ء تالیف کی گئیں -

۳- بروئے آرڈیننس نمبر۔۳۴ مورخہ ۴ ۲- دسمبر، ۱۹۴۳ء-

بر کہ تاریخ اشاعت سے چھ ماہ بعد نافذ ہوگا ۔ اس میں چند ایسے امور کی صراحت کی گئی ہے جو پہلے قانون میں نہ تھے، جیسے شراکت مجہول کے احکام (الانوتیم)، تاجروں کا سرکاری رجسٹر میں اندراج اور صلح احتیاطی وغیرہ ۔ اس طرح اس قانون کی دفعہ ۱۱ کی رو سے شادی شدہ عورت اپنے خاوند کی صراحۃ یا کنایۃ اجازت کے بغیر تجارت کی مجاز نہیں ۔ یہ حکم اس عام قانون کے خلاف ہے جس پر ان ملکوں میں عمل درآمد ہوتا ہے ۔

حکومت لبنان نے جدید قانون فوجداری جاری کرنے کا بھی ارادہ کیا ہے ۔ چنانچہ اس نے عدالت اپیل کے بڑے بڑے ججوں کی ایک کمیٹی کو قانون مرتب کرنے کا حکم دیا ۔ کمیٹی نے کام شروع کر دیا اور اسے مکمل کر کے اس جدید قانون کا مسودہ پیش کر دیا ۔ اس کا ترجمہ کرانے کے بعد حکومت نے بذریعہ آرڈیننس[۲] اسے منظور کر لیا اور سرکاری اخبار میں تاریخ ۲۷ اکتوبر ۱۹۴۳ء اسے مشتہر کیا گیا کہ وہ یکم اکتوبر ۱۹۴۴ء سے نافذ ہوگا ۔ یہ قانون لبنان کے واضعین قانون اور ججوں کی پختہ کاری کی دلیل ہے اور اس بات کا بھی ثبوت ہے کہ اہل لبنان جیسے قانون سازی اور بلحاظ عام حالات کے آزادی کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں ۔

۱۔ مرتبہ جناب فواد عمون، وفیق المصار، قبلب بولس بروئے فیصلہ وزیر اعظم و وزیر عدل نمبر ۱۹۲۱، مجریہ ۲۲ مئی ۱۹۳۹ء ۔

۲۔ نمبر ۳۴۰، مورخہ یکم اپریل ۱۹۴۳ء ۔

مزید برآں قانون فوجداری کو لبنان کے قوانین سابقہ کے برعکس جرح و تنقید کے لیے مجلس قانون سازی میں پیش نہیں کیا گیا ، اس لیے ہم قدرتی طور پر اس قاون میں موضوع اور لسانی اصطلاحات کی کچھ فروگزاشتیں پاتے ہیں ۔

لبنان کے جدید قوانین میں سے چند اہم قوانین یہ ہیں: قانون عقوبات عسکری ، قانون عمل ، قانون تجارت بحری ، قانون عدالت ، قانون جنگلات اور قانون فوج ۔

مختصر یہ کہ لبنان کے قواعد جدیدہ یورپ کے بہترین قوانین سے ماخوذ ہیں اور ان جدید آراء اور قانونی نکتہ سنجیوں سے مالا مال ہیں جو فرانس ، جرمنی اور سوئٹزرلینڈ کے قوانین میں پائی جاتی ہیں ۔

آخر میں ہم عدالت ہائے جدیدہ شرعیہ کے اس قانون نظم و نسق کی طرف اشارہ کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جو بروئے آرڈیننس نمبر ۲۴۱، مورخہ ۴ نومبر، ۱۹۴۲ء جاری ہوا، جس کے ذریعے ان سنی اور جعفری عدالت ہائے مذہبی کی قرار واقعی تنظیم ہوگئی جو شخصی معاملات کی نگران ہیں ۔ بس اس قانون کی رو سے ہائی کورٹ منسوخ کر دی گئی اور اس کی بجائے شرعی عدالت اپیل قائم ہوئی جس میں شرعی قاضی ہیں اور ان کے ساتھ عدالت کا ایک جج بھی رہتا ہے جس کا کام یہ ہے کہ تمام دعووں کو عدالت شرعی تک پہنچائے ۔ سنی عدالتوں کا دستورالعمل حکومت عثمانی کا فیملی قانون اور مذہب امام ابو حنیفہ کی قابل ترجیح آراء ہے ۔ جعفری عدالتوں میں مذہب اور خاندانی قانون کے اس حصے

پر عمل درآمد ہوتا ہے جو مذہب جعفری سے موافقت رکھتا ہے (دفعہ ۱۱۱) -

اس کے علاوہ حکومت لبنان نے اپنی سیاسی آزادی کے بعد یا تو بہت سے خاص قوانین جاری کیے یا قوانین سابقہ میں ترمیم کی تاکہ قومی رجحانات کے تقاضوں اور آزادی سے پیدا شدہ صورت حالات کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کی جا سکے -

سوریا :

سوریا ، یعنی شام کا ملک بھی اپنے ہمسایہ اور بھائی لبنان کی طرح ویسے ہی تاریخی ادوار میں سے گزرا ہے - پہلی جنگ عظیم سے پہلے وہ دولت عثمانیہ کا ایک حصہ تھا ، جنگ ختم ہونے پر وہ اس سے علحدہ کر دیا گیا اور اسے فرانسیسی انتداب کے تحت رکھ دیا گیا - اس دور انتداب میں فرانسیسیوں اور وطن پرستوں کے درمیان برابر کشمکش جاری رہی - ۱۹۳۰ء میں اہل فرانس نے ایک دستور جاری کیا ، مگر اسے کئی بار معطل کر دیا - اس دستور کے مطابق ملک کی حکومت جمہوری پارلیمنٹ قرار پائی -

پھر دوسری جنگ عظیم ہوئی اور برطانیہ اور فرانس کی فوجیں ۱۹۴۱ء میں سوریا میں داخل ہو گئیں اور اسی سال جنرل کاترو نے انتداب کے خاتمے کا اعلان کر دیا - پھر ۱۹۴۳ء میں دستور دوبارہ جاری ہوا اور اس کی دفعہ ۱۱۶ کے مطابق سوریا کی پارلیمنٹ میں قرار پایا کہ اہل سوریا کی عدم موافقت کی وجہ سے فرانسیسی انتداب نافذ نہیں ہو سکتا - آخرکار ۱۹۴۶ء میں تمام غیر ملکی فوجیں سوریا سے نکل گئیں

اور تمام مخلوط عدالتیں منسوخ کر دی گئیں ۔

۱۹۴۹ء کے دوران میں فلسطین کے حوادث کے بعد سوریا کی فوجوں نے حسنی الزعیم اور سامی حناوی کے ذریعے سے حکومت کا تختہ دو مرتبہ الٹ دیا ، پھر اسی سال ادیب شیشکلی نے تیسری مرتبہ انقلاب برپا کیا اور دستوری حکومت کو از سر نو قائم کیا ۔ پھر ایک خاص تاسیسی جمعیت نے سوریا کے لیے ایک جدید دستور وضع کیا جس کی بتاریخ ۵ ستمبر ، ۱۹۵۰ء توثیق ہوئی ۔ اس دستور کی رو سے ملک کا نظام حکومت جمہوری پارلیمنٹ ٹھہرا اور شخصی آزادی ، بنیادی حقوق اور جمہوری اصول وضاحت سے بیان ہوئے ۔ اس دستور نے یہ امر بھی واضح کیا کہ سلطنت کے رئیس کا دین اسلام ہوگا اور شریعت اسلامی قانون سازی کا اولین سرچشمہ ہوگی ۔

سوریا کی جمہوریت میں آج کل تقریباً پینتیس لاکھ لوگ بستے ہیں جن میں سے اکثر مسلمان ہیں اور ذاتی معاملات میں حنفی مذہب کی پیروی کرتے ہیں ۔

سول قانون کے لحاظ سے سوریا بھی لبنان کی طرح عثمانی قانون اور ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' کے تابع تھا ، لیکن لبنان کے برعکس یہاں عہد انتداب میں بھی یہ قوانین جاری رہے ، سوائے قانون ملکیہ کے جسے فرانس نے ۱۹۳۰ء میں صادر کیا اور سوریا اور لبنان میں نافذ کیا ۔

قانون سازی کی تحریک آزادی کے زمانے ہی میں شروع ہوئی ۔ چنانچہ سب سے پہلا قانون جو بتاریخ ۱۰ جون ۱۹۴۸ء

میں جاری ہوا ، قانون شہادت تھا ۔

اس سیاسی انقلاب کے ساتھ ساتھ جو ۱۹۴۹ء میں حسنی الزعیم کے زمانے برپا ہوا ، ایک تشریعی انقلاب بھی پیدا ہوا ؛ چنانچہ وزیر عدالت استاد اسعد کورانی کی صدارت میں ایک کمیٹی بنائی گئی اور تین بڑے اہم قوانین صادر ہوئے : قانون مدنی ، قانون تجارت اور قانون تعزیرات ۔ یہ تمام جزوی ترمیم کے ساتھ مصری، لبنانی اور عراقی قوانین سے منقول ہیں ۔ ان کے متعلق چند الفاظ بے محل نہ ہوں گے ۔

قانون مدنی میں جو ۱۹۴۹ء میں جاری ہوا ، ۱۱۳۰ دفعات ہیں اور اس کا اکثر حصہ مصر کے سول قانون سے ماخوذ ہے اور کچھ حصہ لبنان کے قانون سے منقول ہے ۔ پھر اسی سال قانون تعزیرات اور قانون تجارت صادر ہوئے ۔ قانون تجارت ۷۷۰ دفعات پر مشتمل ہے اور تجارتی اسناد کے بارے میں وہ اس ضابطے سے ماخوذ ہے جسے عرب لیگ کی قانونی کمیٹی نے بنایا ہے اور جہاں تک باقی مسائل کا تعلق ہے وہ لبنان ، عراق اور مصر کے تجارتی قوانین سے ماخوذ ہیں ۔ برعکس لبنانی قانون کے اس میں لمیٹڈ کمپنیاں بنانے کی اجازت دی گئی ہے ۔

سوریا کا قانون تعزیرات ۷۵۶ دفعات پر مشتمل ہے اور اس کے اصول اور اکثر دفعات لبنانی قانون سے ماخوذ ہیں ۔

فصل دهم

قوانین یورپ کی تاریخ پر ایک نظر

رومی قانون (رومن لا) :

چونکہ مشرقی ممالک کے قوانین جدیدہ قوانین یورپ کا عکس ہیں ، اس لیے ہم ان قوانین کی تاریخ پر ایک طائرانہ نظر ڈالنا مفید سمجھتے ہیں ؛ چنانچہ ہم قدیم رومی قانون سے ابتدا کرتے ہیں جو یورپ کے تمام قوانین کے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے ۔

چنانچہ ہم آٹھویں صدی قبل مسیح کی طرف لوٹتے ہیں ، خصوصاً ان ایام کی طرف جب رومی حکومت کے پایۂ تخت شہر رومہ (ابدی شہر) کی بنیاد پڑی ۔ رومی حکومت وہ حکومت تھی جس کی سیاسی اور ثقافتی فتوحات کو یہاں تک وسعت حاصل ہوئی کہ اس کی عظمت و جبروت کے آثار مغرب کی معاشرت میں چودہ صدی تک موجود رہے اور اس پر چھٹی صدی عیسوی میں یوستنیانوس کی وفات کے بعد زوال آیا ۔

ابتدائی دور میں اہل رومہ کا قانون رسم و رواج پر موقوف تھا ، لیکن قوانین مرتب کرنے کا خیال ان میں قدیم زمانے سے موجود تھا : چنانچہ انھوں نے پانچویں صدی قبل مسیح کے وسط میں وہ قانون جمع کیا جو بارہ تختوں[1] پر لکھا ہوا تھا اور درحقیقت اہل رومہ کا قومی قانون انہیں نقوش کے برگ و بار ہیں جو تانبے کی تختیوں پر کندہ تھے ۔

اس کے بعد رومی قانون سازی کے مصادر میں اضافہ ہوتا رہا - بعض بلاواسطہ اور بعض بالواسطہ - پہلی قسم کے قوانین ان طاقتوں کے ذریعے معرض وجود میں آئے جو تاریخ رومہ کے مختلف ادوار میں برسر اقتدار آتی رہیں ، جیسے بادشاہوں کے قوانین ، دارالامراء کے قوانین اور عوام کی مختلف جماعتوں کے وضع کردہ قوانین اور دساتیر یا فرامین شاہی ۔[2] دوسری قسم کے بالواسطہ وہ قوانین کہلاتے ہیں جو ججوں کے فیصلوں اور ان کے منشوروں کا نتیجہ ہیں اور یا وہ علمائے قانون[3] ، مثلاً پپنیانوس ، اولپیانوس (سوریا کے رہنے والے) غائیوس ، پولس اور مودستینوس وغیرہم کے فتاوی[4] ہیں ۔

---

۱ - Doudecim Tabulae یعنی بارہ الواح ۔

۲ - Leges regiae, Senatus-consulta, Leges, Plebiscita, Constitutiones

۳ - Edicta Magistratuum et Responsa Prudentium.

۴ - Papinianus, Ulpianus · Gaius, Paulus et Modestinus

رومی قوم کا چھوڑا ہوا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ قوانین کے چھ مجموعے[1] ہیں جو چھٹی صدی عیسوی کے شروع میں شہنشاہ یوستینانوس کے حکم سے مرتب کیے گئے اور جو ان کی شریعت کے تمام مأخذوں سے حاصل کیے گئے، مثلاً قوانین، فیصلے اور فتاویٰ جو "مجموعہ قوانین مدنی"[2] کے نام سے مشہور ہیں۔

جب رومی سلطنت کمزور ہوگئی تو رومی قانون کے بعض احکام ان حملہ آوروں کے ساتھ گھل مل گئے اور ان کی رسومات قدیمہ کے ساتھ خلط ملط ہوگئے جنھوں نے یورپ کو تاخت و تاراج کیا تھا۔ پھر رومی قانون بالکل نظر انداز ہوگیا اور اس کے مطالعے کی تجدید اس وقت ہوئی جب قرون وسطیٰ میں علمی ترقی کا دوبارہ دور آیا۔

یورپ کے اکثر قوانین جدیدہ عام طور پر رومی قانون سے متأثر ہیں اور اسی پر ان کی بنیاد رکھی گئی ہے، سوائے ان تبدیلیوں کے جو قومی انقلاب اور امتداد زمانہ اور خاص حالات کے تقاضا سے پیدا ہوئیں اور شاید سب سے زیادہ قیمتی ورثہ جو اہل یورپ کو اپنے اسلاف اہل رومہ

---

۱ - Codex, Digesta, (Pandectae), Institutes, Quinquaginta decisiones, Codex repertitae Praelectionis, Novellae Constitutiones.

۲ - Corpus juris civilis اس معاملہ میں کتاب "القانون الرومانی" تالیف جیرار دیکھئے (مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۳ء، صحفہ ۱ تا ۹۹) و کتاب Antiquite romaine et moyen age تالیف Seignobos (مطبوعہ پیرس، ۱۹۱۰ء)

سے ملا ، اقتصادیات اور معاشیات کے یہی عام قوانین اور ضابطے ہیں جنھیں ہم رومی حکومت کے آخری دور میں ان اصولوں سے قریب تر پاتے ہیں جن پر اکثر قوانین جدیدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے -

ہمارا آخری ریمارک یہ ہے کہ اہل رومہ کا قانون بارہ تختیوں والے قانون کے وقت سے لے کر اور تمام قوانین جدیدہ انسانوں کے وضع کردہ معاشرتی قوانین ہیں جو حکومت نے نافذ کیے - ان کا مذہبی احکام سے کوئی تعلق نہیں ، برخلاف شریعت اسلامی کے[1] (کہ اس کے قوانین خدا کے بنائے ہوئے ہیں)-

نپولین کا قانون :

قرون وسطیٰ کے آخری دور میں فرانس طوائف الملوکی اور بد امنی کا شکار ہو رہا تھا ، جو اس وقت یورپ پر مسلط تھی اور فرانس کے صوبے نظام اقتصادی اور رسومات و روایات قومی کے لحاظ سے ٹکڑے ٹکڑے ہو رہے تھے اور قانونی حیثیت سے بھی ملک کا شیرازہ منتشر ہو رہا تھا - سارا ملک دو بڑے حصوں میں منقسم تھا - ایک شمالی حصہ جس کا نام "رواجی[2] قانون کا ملک" تھا اور دوسرا جنوبی حصہ جو "منضبط[3] قانون کا ملک" کہلاتا تھا ، کیونکہ وہ رومی قوانین کا پابند تھا -

---

۱ - اس کے بعد عنقریب ہم دیکھیں گے کہ شریعت اسلامی کا قانون رومانی سے کہاں تک تعلق ہے -

Pays de droit coutumier. : ۲

Pays de droit ecrit. - ۳

جب فرانس کی مرکزی حکومت طاقتور ہوگئی اور ملک کے امور داخلہ کی تنظیم مکمل ہوگئی تو اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ منتشر آئین و قوانین کی شیرازہ بندی کی جائے۔ اس مشقت طلب کام کو نپولین نے اپنے ہاتھ میں لیا؛ چنانچہ اس نے اس مقصد کے لیے اپنی زیر نگرانی ایک کمیٹی بنائی - اس کمیٹی نے قانون نپولین یا فرانس کا قانون دیوانی کے نام سے ایک قانون مرتب کیا جو ۱۸۰۴ء میں مشتہر کیا گیا۔ یہ جدید یورپ میں سب سے پہلی سرکاری اور ہمہ‌گیر قانون سازی تھی اور قانون کے دور جدید کا افتتاح اسی سے ہوا۔[1]

نپولین کا قانون آج تک مملکت فرانس کا دستورالعمل چلا آتا ہے، سوائے ان چند ترمیمات کے جو معاشرۂ انسانی کی تبدیلیوں اور عصر جدید کی ضروریات کے پیش نظر اس میں کی گئی ہیں۔ نپولین کے قانون میں ۲۲۸۱ دفعات ہیں اور وہ تطبیق قوانین اور ان کی مشتہری سے متعلق ایک مقدمے اور تین باب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں افراد انسانی سے بحث کی گئی ہے، دوسرے میں امور مال اور حقوق شخصی سے اور تیسرے میں اسباب ملکیت سے بحث کی گئی ہے، جیسے وراثت، ہبہ، وصیت، اجمالی عہد و مواثیق، خاص معاہدات، اجازت نامے، رہن، بیمہ اور

---

۱ - ''فرانسیسی قانون سازی کی تاریخ'' تصنیف بلانیول مذکور (جلد ۱، ۴۳-۳۴۳) اور Cours elementaire d' histoire du droit Francais تالیف Esmein آسان، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۱ء۔

بیع بالوفاء ۔

اس کے بعد قانون اساسی عدالت ہائے دیوانی و قانون تجارت ۱۸۰۷ء میں ، قانون اساسی عدالت ہائے فوجداری ۱۸۰۸ء میں وضع کیے گئے ۔ ان میں بار بار ترمیم اور تبدیلی ہوئی ، خصوصاً موجودہ صدی میں اور دوسری جنگ عظیم کے دوران میں ۔

اکثر یورپ کی حکومتوں نے اپنے اپنے قوانین مرتب کرنے میں فرانسیسی قوانین کا ، خصوصاً فرانس کے قانون دیوانی کا اتباع کیا ہے ۔ بعض تو پورے کے پورے اسی سے منقول ہیں ، جیسے بلجیم کا قانون ۔ بعض حسب ضرورت کچھ ترمیم کے ساتھ جیسے جرمنی اور سوئزرلینڈ کا قانون۔

سوئزرلینڈ اور جرمنی :

سوئزرلینڈ اور جرمنی کے قوانین بیشتر نپولین سے ماخوذ ہیں ۔ اس کے باوجود ان ملکوں کے قوانین میں اسلوب اور مفہوم کے لحاظ سے ملکی خصوصیات کے آثار پائے جاتے ہیں ۔ ان کی ترتیب و تدوین میں زیادہ حصہ پروفیسروں کا ہے ۔ اسی وجہ سے ان میں ایک علمی رنگ پایا جاتا ہے اور وہ یورپ کے دیگر قوانین میں ممتاز ہیں اور سب سے زیادہ ترقی یافتہ شمار ہوتے ہیں ۔

۱۸۸۱ء میں سوئزرلینڈ[1] کا "قانون میثاق متحدہ" جاری ہوا اور اس کے نفاذ کی ابتداء ۱۸۸۳ء کے اوائل میں ہوئی ۔ اس کے بعد سوئزرلینڈ کے قانون دیوانی وضع کرنے کا کام

Code Federal des obligations. -۱

جناب اوئے گن ہوبر (Eugen Huber) پروفیسر برلن یونیورسٹی کے سپرد کیا گیا ۔ چنانچہ انھوں نے قانون وضع کیا جسے ایوان اعلیٰ نے ۱۹۰۷ء میں منظور کیا اور وہ اوائل ۱۹۱۲ء میں نفاذ پذیر ہوا ۔ یہ قانون عملی اور علمی ہر دو حیثیت سے قوانین جدیدہ میں سب سے بہتر ثابت ہوا ۔ یہی دونوں کمال پاشا کی حکومت نے بھی ۱۹۲۶ء میں اختیار کیے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

جرمنی میں قیصر کا قانون مدنی[۱] ۱۸۹۶ء میں صادر ہوا اور وہ سب سے پہلے اوائل ۱۹۰۰ء میں نافذ ہوا ۔ اس میں ۲۳۸۵ دفعات ہیں جو پانچ ابواب میں منقسم ہیں ۔ اس میں مسائل عہد و مواثیق ، شخصی حقوق ، حقوق خاندان اور مسائل وراثت سے بحث کی گئی ہے ۔

جرمنی میں نازی پارٹی[۲] کے برسراقتدار آ جانے کے بعد ۱۹۲۵ء میں حکومت نے اس غرض سے مجلس قانون ساز بنائی کہ وہ قانونی ترمیموں کی ضروری تجاویز پیش کرے تاکہ جرمنی کا قانون اپنی اصل و فرع کے لحاظ سے نازی پارٹی کے اصول اساسی کے مطابق چلایا جائے[۳] اور اس میں شک نہیں کہ یہ قانونی تحریک دوسری جنگ عظیم کے بعد نازی جرمنی کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو گئی ۔

۱- Burgerliches Gesetzbuch.

۲- Nazionalsozialist یا مختصراً نازی یا ناتسی Nazi

۳- مجلس نے کتاب Die Lehre von den Leistungss-torungen مرتب کی (مطبع توتنغن ، ۱۹۳۶) نیز دیکھیے باب Le National Socialism بعنوان Mankiewicz مانکیفتز allemand (مطبوعہ پیرس ۱۹۳۸ء) ۔

برطانیہ و امریکہ :

انیسویں صدی میں قانون سازی کی عام تحریک میں برطانیہ اور ریاست ہائے متحدۂ امریکہ شامل نہیں ہوئے بلکہ وہ اس تحریک سے دور رہے اور انھوں نے اپنے اس قانون کو برقرار رکھا جو رسومات اور روایات قومی پر مبنی ہے اور ''عرف عام'' (Common Law) کے نام سے مشہور ہے ۔

اسی وجہ سے بعض غیر ملکی مبصرین نے خیال کیا ہے کہ چونکہ ''عرف عام'' (کامن لا) کا مفہوم متعین نہیں ، لہذا امریکی یا برطانوی جج اپنی مرضی کے مطابق جو فیصلہ چاہے کر سکتا ہے ، لیکن یہ خیال غلط ہے کیونکہ اگرچہ ان ملکوں میں ایک ایسا مجموعۂ قوانین غیر موجود ہے جس کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے ، تاہم ان کے ججوں پر سابقہ فیصلوں یا ''نظیروں'' (Precedents) کی پابندی لازم ہے ۔ اسی طرح چھوٹی عدالتوں کے لیے بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابندی ضروری اور بڑی عدالتوں کے لیے اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے ۔ چنانچہ یہ نظیریں فیصلے کے لیے اصول اساسی کی حیثیت رکھتی ہیں ، جنھیں جج آسانی سے تبدیل نہیں کر سکتے ۔ بس یہی نظیریں ججوں کے فیصلوں کے دائرۂ اختیار کو محدود کر دیتی ہیں ۔

بلیک سٹون (Blackstone) اور اٹھارھویں صدی کے دیگر مصنفوں نے اس اصول کو انگلستان میں بے نقاب کر دیا تھا ۔ چنانچہ ان متعدد ضابطوں کے بعد جو دارالامراء

نے انگریزی قانون کے مرجع اعلیٰ کی حیثیت سے جاری کیے تھے ، وہی اصول وہاں انیسویں صدی میں واجب العمل دستور قرار پایا[1] ۔

درحقیقت انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں انگریزوں کے ''کامن لا'' کے اکثر ضابطوں پر عمل درآمد ہوتا رہا اور بھی ''کامن لا'' نظائر کے ساتھ شیر و شکر ہو کر عدالتی فیصلوں کے لیے ایک مجموعۂ قوانین بن گیا ۔ اس طرح قانون عرف (کامن لا) نے ایک خاص صورت اختیار کر لی اور وہ عدالتی قانون (Case Law) میں تبدیل ہوگیا ۔

اس کے ساتھ ساتھ انگریزوں کے پاس ان کی تاریخ قانون سازی کے آغاز سے بعض ایسے قوانین (Statutes) بھی تھے جو حکومت کے وضع کردہ تھے ، مگر وہ تھوڑے سے خاص قوانین تھے جو متناقض اور منتشر شکل میں تھے ۔ ان کا ایک حصہ اٹھارھویں صدی میں جمع کیا گیا ، خصوصاً ۱۸۶۱ء کے اوائل میں[2] ۔

اسی طرح انگلستان میں فوجداری اور تجارت کے چھ ضابطے بھی بنائے گئے ، جیسے قانون اجازت نامہ ھائے تجارتی ۱۸۸۲ء میں قانون کمپنی ، ۱۸۹۰ء میں قانون بیع ۱۸۹۳ء میں قانون بحری بیمہ ، ۱۹۰۶ء میں قانون سرق

۱۔ خصوصاً وہ ضابطہ جو ۱۸۶۱ء میں بیمش (eamish v. Beamish) کے فیصلہ میں جاری ہوا ۔ کتاب بولو First Book of Jurisprudence صفحہ ۳۴ اور اس سے آ مطبوعہ لنڈن ۱۸۱۸ء ۔

۲۔ Statute Law Revision Acts.

۱۹۱۶ء میں اور ایسے دیگر قوانین ان ملکوں کے لیے وضع کیے گئے جو برطانیہ کے ماتحت ہیں ، جیسے قوانین ہند ، جن کا ذکر ہم ابھی کر چکے ہیں ۔

اگر ہم تدوین قوانین کے فوائد سے بحث کریں یا اس بحث و مباحثے کا ذکر کریں جو اس سلسلہ[1] میں ہوا تو مضمون طویل ہو جائے گا ، اس لیے ہم صرف اشارۃً یہ بتائیں گے کہ چند انگریز انگلستان میں اٹھے اور انھوں نے مطالبہ کیا کہ قوانین کی تدوین سرکاری طور پر کی جائے جیسا کہ ہم ویسٹ بری[2] کی قرار داد ۱۸۷۰ء میں دیکھتے ہیں ، لیکن ان کی سعی مشکور نہ ہوئی ۔

ان کی ناکامی کے اسباب میں سے ایک سبب تو انگریزوں کا اپنی روایات قومی کو برقرار رکھنے کا وہ جذبہ تھا جس میں وہ مشہور ہیں ، دوسرے یہ کہ حکومت برطانیہ کی آبادی میں سیاسی پارٹیاں اور مذہبی فرقے بکثرت ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قوانین اور رسم و رواج کی مختلف راہیں پیدا ہو گئیں ۔

اختلافات مذکورہ کے ثبوت کے لیے یہ مثالیں ملاحظہ کیجیے کہ سکاٹ لینڈ کا قانون انگلستان کے قانون کے برخلاف رومی قانون سے زیادہ متأثر ہے ، جنوبی افریقہ کی نو آبادی کا قانون ہالینڈ کے قانون کے تابع ہے اور مملکت

۱۔ اس موضوع کے لیے اوستن کی کتاب دیکھو (صفحہ ۳۳۱ اور اس کے بعد) اور کتاب ''سالموند'' (صفحہ ۱۷۶ اور اس کے بعد) ۔

۲۔ Westbury's Digest.

کینیڈا کا صوبہ کیوبک اور جزیرۂ سیرڈس قانون نپولین کے پابند ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا دستور العمل شخصی معاملات میں اسلامی قانون ہے۔ یہی حال امریکہ کا ہے۔ چونکہ ریاست ہائے متحدۂ امریکہ میں ہر ریاست کا قانون دوسری ریاست کے قانون سے مختلف ہے۔ مگر انگریزوں کا "کامن لا" ان سب پر غالب ہے۔ سوائے بعض ریاستوں کے جن میں قانون کی تدوین سرکاری طور پر کی گئی ہے، جیسے ریاست لوزیانا کہ وہاں کے قانون میں زیادہ حصہ فرانسیسی قوانین کا ہے اور بعض دیگر ریاستیں کہ ان کا ضابطۂ قوانین عرفی قانون (کامن لا) سے مختلف[1] ہے۔

مختصر یہ کہ امریکہ کا قانون انگریزی دیگر قوانین یورپ کی طرح رومی قانون سے متاثر نہیں ہوا۔ البتہ قرون وسطیٰ میں قانون دانوں کی بدولت اور بریکٹن اور لٹلٹن[2] وغیرہ جیسے بعض مؤلفین قانون کے ذریعے امریکی قانون میں رومی قانون کا تھوڑا سا عنصر شامل ہوگیا ہے۔

Consolidations. -۱
Bracton, Littleto. -۲

باب سوم

قوانین اسلامی کے ماخذ

فصل اول

دلائل شرعیہ

تمہید :

اسلامی قانون سازی کا پہلا ماخذ قرآن کریم ہے اور اس پر مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ سنی اور شیعی متفق ہیں ؛ البتہ قرآن کی بعض آیات کی تفسیر میں اختلاف ہے ۔

قرآن کریم کے بعد اسلامی قانون سازی کا دوسرا ماخذ حدیث شریف اور سنت نبوی ہے اور حدیث دراصل قرآن ہی کا تتمہ اور اس کی تفسیر ہے ۔ مذاہب اسلامی کا اختلاف حدیث کے بارے میں اس کی تحقیق کے طریقوں اور شرائط قبول کے لحاظ سے ہے ۔

اسلامی قانون سازی کے دو اور ماخذ اجماع و قیاس بھی دراصل قرآن و حدیث ہی کی شاخیں ہیں ۔ یہ دونوں اصول جمہور فقہاء کے نزدیک تو قابل قبول ہیں لیکن بعض

فقہاء انھیں تسلیم نہیں کرتے اور اگر کرتے ہیں تو بہت
حزم و احتیاط کے ساتھ -

ان چار مشہور دلائل شرعیہ کے علاوہ بعض مذاہب میں دوسری دلیلیں بھی ہیں ، جیسے حنفیوں کے نزدیک استحسان اور مالکیوں کے نزدیک مصالح مرسلہ وغیرہ - ہم ان سب کو اپنے اپنے مقام پر بیان کریں گے -

فقہاء نے ان تمام دلائل شرعیہ اور مأخذوں سے ایک خاص علم میں بحث کی ہے ، جسے علم اصول کہتے ہیں - یہ وہ علم ہے جس میں مسائل شرعیہ کے دلائل اور ان سے استنباط احکام کے طریقوں سے بحث کی جاتی ہے -

علماء اصول :

دولت عباسیہ کے اوائل میں علم اصول نے بہت ترقی کی - سب سے پہلے امام شافعی نے اپنے مشہور رسالے میں ، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ، اس موضوع پر علمی طریق سے بحث کی -

امام شافعی کے بعد مشہور علماء حسب ذیل ہیں :
ابو حامد غزالی مصنف "مستصفیٰ"[۱] ، ابو عبداللہ محمد بن عمر فخرالدین رازی (متوفی ٦٠٦ھ) ، مصنف کتاب "المحصول فی الاصول" ، سیف الدین آمدی (متوفی ٦٣١ھ) ، مصنف کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" ، قاضی عبداللہ عمر بیضاوی (متوفی ٦٨٥ھ) مولف کتاب "منہاج الوصول الی علم

---

۱ - اس کا ذکر گزشتہ باب کی فصل چہارم میں گزر چکا ہے -

الاصول[1] "، جمال الدین اسنوی (متوفی ۷۷۲ھ)، مولف کتاب "نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول"، تاج الدین سبکی، مولف کتاب "جمع الجوامع"، انھوں نے کتاب "الابہاج شرح منہاج" کی تکمیل کی، جسے ان کے والد تقی الدین[2] نے شروع کیا تھا۔

حنفی علمائے اصول میں مندرجہ ذیل مشہور ہیں: بزدوی[3] مصنف "کتاب الاصول" جس کی نسفی نے "المنار" میں شرح لکھی ہے اور اس شرح کی شرح ابن ملک نے کتاب "منارالانوار" میں کی ہے اور اسی شرح کی شرح ابن عینی نے بھی کی ہے۔ حنفی علماء اصول میں ذیل کے علماء نے بھی شہرت حاصل کی ہے: صدرالشریعہ عبداللہ بن مسعود (متوفی ۷۴۷ھ)، مصنف "تنقیح الاصول[4]"، کمال الدین محمد بن ہمام (متوفی ۸۶۱ھ)، مصنف "کتاب التحریر[5]" اور محب اللہ بن عبدالشکور بہاری (متوفی ۱۱۱۹ھ)، مصنف

۱۔ وہ ارموی کی کتاب "الحاصل" کا مختصر ہے اور "الحاصل" امام رازی کی کتاب "المحصول" کا مختصر ہے۔

۲۔ ان دونوں کا ذکر گزشتہ فصل چہارم میں گزرا۔ جلال الدین محلی نے "جمع الجوامع" کی شرح لکھی ہے اور بنانی نے اس شرح پر حاشیہ لکھا ہے۔

۳۔ ان کا ذکر گزشتہ باب کی فصل دوم میں گزر چکا ہے۔

۴۔ پہلے گزر چکا ہے کہ یہ صاحب کتاب "النقایہ مختصر الوقایہ" کے مؤلف ہیں۔

۵۔ ان کا ذکر بھی ضمناً گزر چکا کہ یہ "ہدایہ" کی شرح "فتح القدیر" کے مؤلف ہیں۔

نورالانوار از ملاجیون یہ بھی حنفی علماء کی اصول کی اہم کتاب ہے

کتاب "مسلم الثبوت"۔ آخرالذکر دونوں کتابیں حنفی اور شافعی دونوں مذہب کے مطابق ہیں۔

مالکی علمائے اصول میں یہ مشہور ہیں: جمال الدین عثمان بن حاجب (متوفی ۶۴۶ھ) مؤلف "منتہی السؤل والامل"، خلاصہ "کتاب الاحکام" تالیف آمدی اور ابو اسحاق ابراہیم شاطبی غرناطی (متوفی ۷۹۰ھ) مؤلف مشہور کتاب "الموافقات" و کتاب "الاعتصام"[1]۔

حنبلیوں میں ابن تیمیہ اور ابن القیم الجوزیہ مشہور علمائے اصول ہیں اور مذہب اہل ظاہر میں ابن حزم[2] ہیں۔

قرآن و سنت میں منسوخ شدہ آیات و احادیث:

علم اصول میں نسخ کا یہ مطلب ہے کہ کسی آیت یا حدیث کا حکم آیت یا حدیث مابعد سے منسوخ ہو جائے۔ نسخ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگوں کو آسانی بہم پہنچائی جائے، قوانین اسلامی کو بتدریج نافذ کیا جائے اور زمانے کے تغیرات کے لحاظ سے مسائل و معاملات میں بقدر ضرورت تبدیلی کی جائے۔ نسخ کے تین طریقے ہیں: ایک یہ کہ ایک آیت دوسری آیت سے منسوخ ہو، دوسرے یہ کہ ایک حدیث دوسری حدیث سے منسوخ ہو اور تیسرے یہ کہ

۱- ان کے حالات کے لیے دیکھو کتاب "نیل الابتہاج بتطریز الدیباج" تالیف تنبکتی جو ابن فرحون کی کتاب "الدیباج" کے حاشیے پر ہے، صفحہ ۶۳۔

۲- ابن تیمیہ، ابن قیم اور ابن حزم کا ذکر گزشتہ باب میں ہو چکا ہے۔

کوئی آیت کسی حدیث سے منسوخ ہو ۔ مسئلہ نسخ تفصیل طلب بھی ہے اور اختلافی بھی ۔

قرآن کا قرآن سے منسوخ ہونا جمہور فقہاء کے نزدیک ثابت ہے اور اس میں سوائے ابو مسلم بحرانہ[1] کے کسی کو اختلاف نہیں ۔ نسخ عام طور پر ان تفصیلی معاملات میں پایا جاتا ہے جن کے متعلق احکام مدنی آیات میں نازل ہوئے، برخلاف ان ہمہ گیر اور کلی احکام کے جو مکی آیات میں نازل ہوئے، کہ ان میں نسخ بہت کم ہے ۔ علامہ سیوطی نے بتایا ہے کہ نسخ تمام قرآن میں صرف بیس جگہ واقع ہوا[2] ہے ۔

حدیث کا حدیث سے منسوخ ہونا بہت سے مسائل میں موجود ہے، جیسے حدیث ''کنت نہیتکم عن زیارۃ القبور، الا فزوروھا فانہا ترق القلب و تدمع العین و تذکر الآخرۃ، و لا تقولوا ھجراً''۔[3] یعنی میں نے تم کو زیارت قبور سے منع کیا تھا، مگر تم ان کی زیارت کرو کیونکہ اس سے دل نرم ہوتا ہے، آنکھیں پرنم ہو جاتی ہیں اور آخرت یاد آتی ہے اور وہاں بیہودہ باتیں نہ کرو ۔

لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ قرآن سنت سے منسوخ ہو جائے؛ البتہ اس حدیث کے واجب العمل ہونے میں سب امام متفق ہیں جو قرآن کے موافق ہو یا ایسے حکم کے

۱- تفسیر امام رازی جلد ۱، صفحہ ۴۳۵ ۔
۲- ''الاتقان فی علوم القرآن'' جلد ۲، صفحہ ۲۲-۲۳ ۔
۳- علامہ سیوطی نے اسے ''جامع الصغیر'' میں روایت کیا ہے (نمبر ۶۴۳۱)، منقول از ''مستدرک الحاکم'' ۔

بارے میں ہو جس کے لیے کوئی نص نہ ہو ، کیونکہ اس صورت میں حدیث قرآن کے معنی اور اس کے مجمل احکام کی تفسیر سمجھی جائے گی مگر ایسی حدیث کے جائزالعمل ہونے میں علماء کا اختلاف ہے جو قرآن کے مخالف ہو[1] ۔

امام مالک ، اصحاب ابو حنیفہ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک[2] حدیث سے آیت قرآنی کا منسوخ ہونا جائز ہے ، کیونکہ دونوں وحی الٰہی ہیں ، لہذا یہ نسخ عقلاً جائز ہے اور اس کا عملی ثبوت یہ آیت وصیت ہے ''کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیة للوالدین والاقربین بالمعروف حقاً علی المتقین[3] '' ۔ (یعنی تم میں سے جب کوئی قریب المرگ ہو اور مال و متاع چھوڑے تو اس پر والدین اور عزیزوں کے حق میں اچھی وصیت فرض کی گئی ہے ، یہ حق ہے پرہیزگاروں پر) ۔ پس اس آیت کا حکم فقہائے مذکورین کے نزدیک اس حدیث نے منسوخ کر دیا ''لا وصیت لوارث''[4] یعنی وارث کے لیے

۱- ''الاحکام'' للآمدی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۸۵) ، ''التقریر والتحریر'' لا بن امیرالحاج شرح ''التحریر'' لا بن الھمام ، مطبع بولاق (جلد۳ ، صفحہ ۶۴) ۔

۲- ''الاحکام لاصول الاحکام'' لابن حزم (جلد ۴ ، صفحہ ۱۱۱-۱۱۴) ۔

۳- سورہ بقرہ (۲) ۱۸۰ ۔

۴- یہ حدیث بالفاظ دیگر بھی روایت کی گئی ہے ''ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ ولا وصیۃ لوارث'' یعنی خدا نے ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا ، لہذا وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ۔ (ملاحظہ ہو ''صحیح البخاری'' بشرح العینی جلد ۱۴ ، صفحہ ۳۷ اور نیل الاوطار از شوکانی) ۔

کوئی وصیت نہیں ۔

لیکن امام شافعی اپنے مشہور رسالے میں اور ان کے اکثر شاگرد نیز امام احمد بن حنبل حدیث سے آیت قرآنی کے منسوخ ہونے کو جائز نہیں سمجھتے اور اس کے ثبوت کے لیے مختلف دلائل پیش کرتے ہیں جن میں سے اہم یہ ہیں :

(۱) قرآن اصل ہے اور اس کے الفاظ معجزہ ہیں ، دراں حالیکہ حدیث قرآن کی فرع ہے اور اس کی طرح معجزہ نہیں ۔

(۲) آیت قرآنی : "قل ما یکون لی ان ابدّلہ من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحیٰ الیّ انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم"۔ [۱] (یعنی اے محمد! آپ کہہ دیجئے کہ میں قرآن کو اپنی خواہش سے نہیں بدل سکتا ، میں تو صرف وحی الٰہی کا تابع ہوں ، اگر میں خدا کی نافرمانی کروں تو قیامت کے عذاب سے ڈرتا ہوں) ۔ اس آیت کا روئے سخن نبی کریم صلعم کی طرف ہے کہ آپ احکام قرآن اپنی مرضی سے نہیں بدل سکتے ۔

(۳) آیت قرآنی : "ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نأت بخیر منہا او مثلہا" [۲] (یعنی

۱۔ سورہ یونس (۱۰) ۱۵ ۔
۲۔ سورہ بقرہ (۲) ۱۰۶ ۔

خدا فرماتا ہے کہ ہم جس آیت کو منسوخ کرتے ہیں یا بھلاتے ہیں تو اس کی بجائے اس سے بہتر یا اس جیسی دوسری آیت نازل فرما دیتے ہیں) ۔

(۴) حدیث : ''ما جاءکم عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ ، فما وافقہ فانا قلتہ وما خالفہ فلم اقلہ'' [۱] (یعنی جو کچھ میں کہوں اسے معیار قرآن پر جانچو ، پس جو قرآن کے موافق ہو میں نے کہا اور جو قرآن کے موافق نہیں وہ میرا قول نہیں) ۔ اس کے علاوہ ایک صریح حدیث بھی ہے : ''کلامی لا ینسخ کلام اللہ و کلام اللہ ینسخ کلامی و کلام اللہ ینسخ بعضہا بعضا''۔ [۲] (یعنی میرا قول کلام اللہ کو منسوخ نہیں کر سکتا اور کلام اللہ میرے قول کو منسوخ کر سکتا ہے اور کلام اللہ کی بعض آیات اس کی بعض آیات کو منسوخ کر سکتی ہیں) ۔

(۵) آیت وصیت کے بارے میں امام شافعی نے وضاحت کی ہے کہ یہ آیت ضمناً اس آیت میراث سے منسوخ ہوگئی جو اس کے بعد ہے اور

۱- رسالہ ''الشافعی'' ، صفحہ ۶۲ ۔

۲- اس حدیث کو دار قطنی اور ابن عدی نے روایت کیا ہے ۔ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو ضعیف احادیث میں شمار کیا ہے ، ''الجامع الصغیر'' ، نمبر ۶۳۳۷ ۔

جس نے تمام ورثاء کے شرعی حصے مقرر کر
دیے ہیں اور حدیث "لا وصیت لوارث"
آیت میراث کی تائید ہے اور حدیث قرآن کے
تابع ہے ۔ ۱

خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور احمد بن حنبل کا قول اس مسئلے میں اس قاعدۂ جدیدہ سے قریب‌تر ہے کہ "حق الغاء القانون یعود الی السلطة التی اصدرته" (یعنی قانون منسوخ کرنے کا حق اسی طاقت کو پہنچتا ہے جس نے اسے جاری کیا ہے) ۔ ۲

۱۔ رسالہ "الشافعی" صفحہ ۱۶ ۔ نیز رسالہ "معارج الاصول" لابن تیمیہ ، مطبوعہ مصر ۱۳۲۳ھ ، صفحہ ۳۲ ۔

۲۔ Cujus est condere Legem, ejus est abrogare

فصل دوم

کتاب اللہ

قرآن کریم کا نزول :

اسلامی قانون کی سب سے پہلی دلیل اور مأخذ اساسی قرآن کریم ہے جو خدا کا کلام ہے ، کیوں کہ قرآن کریم میں یہ آیہ موجود ہے : ''تنزیل الکتاب لاریب فیہ من رب العالمین ،'' (یعنی یہ کتاب یقیناً خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہے) ۔ ''انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما أراک اللہ و لا تکن للخائنین خصیما ،'' (یعنی اے محمد ! بے شک ہم نے آپ پر یہ کتاب نازل فرمائی ساتھ حق کے ، تا کہ آپ خدا کے حکم کے مطابق لوگوں کو حکم دیں اور آپ خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑا کرنے والے نہ ہوں) ۔ ''و ما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحی'' ۔ (یعنی نبی کریم صلعم اپنی مرضی سے کچھ نہیں فرماتے بلکہ صرف وہی بیان کرتے ہیں جو آپ پر بذریعہ وحی نازل ہوتا ہے)[1] ۔ قرآن کی آیات اسلامی معاشرے کے حالات کے تقاضوں کے مطابق وقتاً فوقتاً نازل ہوئیں ، اسی

۱- سورہ سجدہ (۳۲) ۲ ، سورۃ النساء (۴) ۱۰۵ ، سورۃ النجم (۵۳) ۳-۴

اے یہ حالات اسباب نزول کہلاتے ہیں ۔ قرآن کریم کے نزول کی مجموعی مدت بائیس سال سے کچھ زیادہ ہے جس میں سے بارہ سال پانچ مہینے اور تیرہ روز مکہ میں ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور باقی مدت دارالہجرۃ ، مدینے میں نازل ہوا ۔ مکی آیات عموماً چھوٹی ہیں اور ان میں دین ، عبادت اور توحید کے مجمل احکام بیان کیے گئے ہیں ۔ آیات مدنی لمبی ہیں اور ان میں زیادہ تر شریعت کے تفصیلی احکام ہیں ۔)

قرآن کے قوانین حالات کے اقتضا کے مطابق تدریجاً اور اس بات کا لحاظ رکھ کر نازل ہوئے کہ عرب لوگ قدیم عادات کو ترک کرنے اور نئے احکام پر عمل پیرا ہونے کے لیے کہاں تک تیار ہیں ۔ جیسا کہ ہم تحریم شراب اور جوئے کے مسئلے میں دیکھتے ہیں کہ پہلے بطور نصیحت انھیں ان دونوں عادات قبیحہ سے نفرت دلائی گئی : ''یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما ،'' (یعنی اے محمد لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں سوال کرتے ہیں ۔ آپ فرما دیجیے کہ ان دنوں میں بہت بڑا گناہ ہے اور لوگوں کا فائدہ بھی ، لیکن ان کا گناہ ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے) ۔ پھر نشے کو نماز کے وقت اس آیۃ سے حرام کیا ''یاایہاالذین آمنوا لا تقربوالصلوۃ و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون'' ، (یعنی اے مومنو ! نشہ کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ ، تا وقتیکہ تمھیں اتنا ہوش نہ آجائے کہ کیا کہہ رہے ہو) ۔ اور آخرکار اس آیۃ کے ذریعے دونوں کو حرام مطلق قرار

دے دیا ۔ ''یا ایھاالذین امنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون. انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکراللہ و عن الصلاۃ فھل انتم منتھون ۔''[1] (یعنی اے مومنو ! بے شک شراب ، جؤا ، بت اور جوئے کے تیر گناہ اور کار شیطان ھے ، لہذا اس سے بچو تاکہ راہ فلاح پاسکو ۔ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ شیطان چاھتا ھے کہ شراب و جوئے کے ذریعے تم میں عداوت و دشمنی پیدا کردے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے ، پس کیا تم باز رھو گے) ؟

قرآن کریم کا جمع کرنا اور اس کی تفسیر :

خود نبی کریم صلعم نے قرآن مجید کو ایک کتاب میں اس لیے جمع نہیں فرمایا کہ آپ اُمی (ان پڑھ) تھے اور لکھنا نہیں جانتے تھے ، البتہ آپ کے کاتب آیات کو متفرق اوراق پر لکھتے رہتے تھے اور قاری انہیں حفظ کرلیتے تھے ۔

نبی کریم صلعم کی وفات کے بعد ابوبکر صدیق کے حکم سے زید بن ثابت نے قرآن مجید جمع کیا ؛ اس کے بعد

۱ - یہ آیات سورہ بقرہ (۲) ۲۱۹ ، سورہ نساء (۴) ۴۳ ، سورۃ مائدہ (۵) ۹۰—۹۱ میں ھیں ۔ میسر کے معنی قمار بازی ، انصاب کے معنی بتوں اور ازلام کے معنی قسمت کے تیروں کے ھیں (تفسیر جلالین) - دیکھو سنن ابو داؤد (جلد ۲، نمبر ۳۶۷۰) اور کتاب ''الناسخ والمنسوخ'' ، تالیف ابوالقاسم ابونصر (واحدی کی کتاب اسباب النزول کے حاشیہ پر صفحہ ۷۲—۸۲)۔

عثمان بن عفان کے عہد خلافت میں ۳۰ھ (مطابق ۶۵۰ء) میں وہ ایک قرأت اور ایک کتاب میں جمع کیا گیا اور اس کا ایک ایک نسخہ مختلف شہروں میں تقسیم کیا گیا۔[1]

قرآن مجید کی تفسیر میں مفسرین کا اختلاف ہے لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ آنحضرت صلعم کے صحابۂ کرام جو ہمیشہ آپ کے ساتھ رہتے تھے، وہ قرآن کے مواقع نزول دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے۔ ان میں سے دس مشہور ہیں۔ چار خلفائے راشدین: ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان اورعلی بن ابی طالب۔ ان کے علاوہ عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابو موسیٰ اشعری اور عبداللہ بن زبیر۔[2] ان دس حضرات میں سے علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس جو نبی کریم صلعم کے رشتہ‌دار تھے اور عبداللہ بن مسعود خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور زیادہ مشہور ہیں۔

عہد عباسیہ کے اوائل میں علم تفسیر وجود میں آیا

---

۱ - دیکھو قرآن کی مکی اور مدنی سورتوں کی ترتیب مختلف صحیفوں میں، کتاب ''تاریخ القرآن'' میں، تالیف ابو عبداللہ زنجانی (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵) صفحہ ۵۷–۱۷) اور ''تاریخ القرآن''، تالیف نولدکہ (Noldeke Geschte des Qorans) مطبوعہ غوتنغن ۱۸٦۰ء، صفحہ ۵۸ اور اس کے بعد۔

۲- ''الاتقان فی علوم القرآن''، تالیف سیوطی جلد ۲، صفحہ ۱۸۷ -

اور بہت سی تفاسیر لکھی گئیں جن میں مشہور یہ ہیں: ''تفسیرالکبیر'' المسمیٰ ''جامع البیان فی تفسیرالقرآن'' تالیف طبری[۱]، دس جزوں میں، ''تفسیر کشاف'' تالیف قاسم محمود بن عمر خوارزمی زمخشری (متوفی ۵۳۸ھ) چار جزوں میں، ''مفاتیح الغیب'' جو ''تفسیر کبیر'' کے نام سے مشہور ہے، تصنیف فخرالدین رازی، آٹھ جزوں میں، ''تفسیر بیضاوی''، ''تفسیر جلالین'' تصنیف جلال الدین محلی[۲] و جلال الدین سیوطی۔ ان تفاسیر کے علاوہ اور بھی تفاسیر بھی ہیں۔ اهل شیعہ کی تفاسیر میں ''مجمع البیان'' اور ''جامع الجوامع''، تصنیف ابو علی فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸ھ)[۳] مشہور تفسیریں ہیں۔

قرآن کریم کے معانی کا ترجمہ:

قرآن کریم (بلسان عربی مبین) فصیح عربی زبان میں نازل کیا گیا ''انا انزلناہ قرآناً عربیاً لعلکم تعلمون''[۴]، (یعنی ہم نے عربی قرآن نازل کیا تا کہ تم سمجھو)۔ دوسری

۱- وہ مردہ مذاهب میں سے ایک مذهب کے بانی ہیں جیسا کہ اوپر گزرا۔

۲- دیکھو وہ کتابیں جو قرآن اور اس کی تفسیر کے موضوع پر لکھی گئی ہیں۔ ''فہرست'' ابن ندیم میں صفحہ ۳۶ اور اس کے بعد۔

۳- کتاب ''احسن الودیعہ فی تراجم مشاهیر الشیعہ''، تالیف محمد مہدی کاظمی، مطبوعہ بغداد ۱۳۴۸ھ، جلد ۲، صفحہ ۳۰۲۔

۴- سورۃ الشعراء (۲۶) ۱۹۵ و سورہ یوسف (۱۲) ۲۔

زبانوں میں قرآن کریم کا ترجمہ کرنے یا اس کے معانی کی وضاحت کرنے میں بڑے بڑے مباحثے ہوئے ہیں - ابھی حال ہی میں مصر میں وزارت مصریہ کی اس قرارداد پر ۱۹۳۶ء میں بڑا زبردست ہنگامہ برپا ہوا تھا کہ ''قرآن مجید کا سرکاری طور پر غیر زبانوں میں ترجمہ کیا جائے اور یہ کام جامع ازہر کے شیوخ وزارۃ المعارف کی مدد سے سرانجام دیں -'' قرار داد کا مقصد یہ تھا کہ تعلیمات اسلامی کی اشاعت کی جائے اور ان ضرر رساں اثرات کا قلع قمع کیا جائے جو غلط ترجموں کے سبب سے پیدا ہوگئے ہیں -[۱]

یہ قرارداد فضیلت مآب شیخ الجامع الازہر نے پیش کی تھی اور بڑے بڑے مفتیان شرع اور لا کالج کے پروفیسروں کے فتاویٰ نے اس کی تائید کی تھی - لیکن بعض نے جن میں وکلائے شرع کی ایک جماعت بھی شامل تھی ، اس قرارداد کی مخالفت کی اور اس کے بعد موافقین و مخالفین میں زبردست بحث مباحثے شروع ہو گئے - ہر فریق نے اپنی تائید میں بڑے بڑے دلائل پیش کیے اور مختلف رسائل و مقالات شائع کیے -[۲]

۱ - مجلہ ''المنار'' کا وہ مضمون جو اس گمراہ کن انگریزی ترجمہ کے متعلق ہے جو فرقہ احمدیہ نے ہندوستان میں شائع کیا ہے ، ۱۳۴۳ھ ، صفحہ ۲۹۵ -

۲ - کتاب ''حدث الاحداث فی الاسلام الاقدام علی ترجمۃ القرآن'' تالیف شیخ محمد سلیمان (مطبوعہ مطبع سلفیہ ، مصر ۱۳۵۵ھ) اور کتاب ''الادلۃ العلمیہ علی جواز ترجمہ معانی القرآن الی اللغات الاجنبیہ'' ، تالیف محمد فرید وجدی (مطبوعہ مصر ، ۱۹۳۶) -

مخالفین قرار داد کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ عربی زبان اسلام اور اہل اسلام کا شعار ہے[1] اور قرآن کریم الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ بس اس کا ترجمہ کرنے کی صورت میں یہ تعریف باقی نہیں رہتی[2]۔ دوسرے قرآن کریم کا ترجمے اس لیے جائز نہیں کہ ترجمہ کرنے سے دین، زبان اور وطن پر مضرت رساں اثرات پڑتے ہیں[3]۔ نیز یہ کہ قرآن کریم میں جو روحانیت اور نور ہے اس کا ترجمہ ممکن ہی نہیں، بلکہ ترجمہ اسے زائل کر دیتا ہے[4]۔

مؤیدین قرارداد کے دلائل یہ ہیں:

پہلی دلیل: روایت ہے کہ اہل فارس نے سلمان فارسی کو لکھا کہ ان کے لیے سورۂ فاتحہ فارسی میں لکھ کر بھیج دیں۔ چنانچہ وہ لوگ اسے نماز میں پڑھتے تھے[5] اور نبی کریم صلعم نے انہیں اس سے منع نہ فرمایا[6]۔

۱۔ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''اقتضاءالصراط المستقیم فی لغد اصحاب الجحیم'' جیسا کہ شیخ محمد سلیمان نے کتاب ''حدث الاحداث'' میں اس کو روایت کیا (صفحہ ۳۰)۔

۲۔ کتاب ''المنار''، تالیف نسفی اور اس کی شرح ''دارالسعادہ''، تالیف ابن ملک ۱۳۱۴ھ، صفحہ ۹۔

۳۔ فتوی وکلا شرعی ۱۲، ۱۹۳٦ء

۴۔ ''حدث الاحداث'' صفحہ ٦۲۔

۵۔ ''المبسوط'' تالیف السرخسی جلد ۱ صفحہ ۳۷۔

٦۔ رسالہ ''النفحہ القدسیۃ فی احکام قرأۃ القرآن و کتابتہ بالفارسیہ'' تالیف شرنبلالی، مطبوعہ مصر، ۱۳۵۵ھ، صفحہ ۱۵۔

دوسری دلیل : امام ابو حنیفہ نے فارسی اور ہر زبان میں نماز جائز قرار دی ھے اور ابو یوسف اور محمد نے غیر زبان میں نماز صرف ان لوگوں کے لیے جائز کی ھے جو عربی زبان سے واقف نہیں ۔ ایک روایت ھے کہ امام ابو حنیفہ نے بھی اپنے قول سے رجوع کرتے ھوئے عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں صرف اس شخص کے لیے نماز جائز قرار دی ھے جو عربی زبان سے بے بہرہ ھو ، جیسا کہ صاحبین[1] کا مسلک ھے ۔

تیسری دلیل : مذھب اسلام کی دعوت صرف عرب کے لیے مخصوص نہیں بلکہ دنیا کی تمام اقوام کے لیے ھے جس کی تائید ان آیات سے ھوتی ھے : ''تبارك الذی نزّل القرقان علیٰ عبدہ لیکون للعالمین نذیرا'' ، (یعنی برکت والا ھے وہ خدا جس نے اپنے بندہ پر قرآن نازل فرمایا تاکہ وہ تمام دنیا کے انسانوں کے لیے ڈرانے والا ھو جائے) ۔ ''قل اللہ شھید بینی و بینکم و اوحیٰ الی ھذا القرآن لانذرکم بہ''[2] ، (یعنی اے محمد کہہ دو کہ میرے

---

۱ ۔ ''تبیین الحقائق'' شرح ''کنزالدقائق'' تالیف زیلعی (جلد ۱ صفحہ ۱۱۹ - ۱۱۱) اور ''المجموع'' شرح ''المھذب'' للنووی (جلد۳ ، صفحہ ۳۸۰) اور شرح ''الفقہ الا کبر'' ، تالیف ملا علی قاری (مصر ۱۳۲۳ھ ، صفحہ ۱۳٦ - ۱۳۷) اور امام ابو حنیفہ نے اس کے جواز کے لیے اس آیہ سے استدلال کیا ھے ''و انہ لفی زبر الاولین'' (سورۃ شعراء ۱۹٦) اور اس آیہ سے ''وانزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لمابین یدیہ من الکتاب'' (سورۃ مائدہ ۴۸) - ''فتاویٰ حدیثیہ'' لابن حجر (مطبع تقدم ، صفحہ ۱۲۹) ۔

۲۔ سورۃ فرقان (۲۵) ۱ ، اور سورۃ انعام (٦) ۱۹ ۔

اور تمہارے درمیان اللہ گواہ ہے ، مجھ پر قرآن بذریعہ وحی اس لیے نازل کیا گیا ہے کہ میں اس کے ذریعے تمہیں ڈراؤں) ۔

جواز ترجمہ کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے : "بعثت الی الناس عامة[1] ، (یعنی میں سب انسانوں کی طرف بھیجا گیا ہوں) - قرآن عربی زبان میں صرف سہولت تبلیغ کی خاطر نازل ہوا کیونکہ رسول اور اس کی قوم دونوں عرب تھے ، جیسا کہ قرآن میں وارد ہے : "فانما یسرناہ بلسانک لعلهم یتذکرون ولو نزلناہ علی بعض الاعجمین فقرأہ علیهم ما کانوا بہ مومنین[2] ، (یعنی اے محمد هم نے قرآن آپ کی زبان میں نازل کیا تاکہ آپ کی قوم اس سے نصیحت حاصل کرے ، اگر هم قرآن کو کسی غیر عربی پیغمبر پر نازل کرتے اور وہ لوگوں کو قرآن پڑھ کر سناتا تو اس پر بھی وہ ایمان نہ لاتے) ۔

اور آج کل مقبول رائے یہ ہے کہ قرآن کا لفظی ترجمہ دوسری زبان میں دشوار بھی ہے اور ممنوع بھی لیکن معنوی ترجمہ جس کے ساتھ دوسری زبان میں ضروری تفسیر بھی ہو ، جائز ہے : البتہ اس میں حتی المقدور مصالح شرعیہ کا لحاظ ضروری ہے[3] ۔

۱- اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ، شرح بخاری ، مولفہ عینی (جلد ۴ ، صفحہ ۷) اور "الاحکام" مولفہ ابن حزم (جلد ۱ ، صفحہ ۳۴) -

۲- سورۂ دخان (۴۴) ۵۸ ، سورہ شعراء (۲۶) ۱۹۸-۱۹۹-

۳- مجلہ "المنار" ۱۳۴۴ھ ، صفحہ ۳۹۲ -

بہر حال قرآن کریم کا ترجمہ اکثر بڑی بڑی زبانوں میں ہو چکا ھے ، جیسے لاطینی[۱] ، انگریزی[۲] ، فرانسیسی[۳] ، ترکی[۴] ، وغیرہ ۔ ان زبانوں میں آج کل ایک ایک ترجمہ بھی ھے اور کئی ترجمے بھی ۔

---

۱ ۔ لاطینی زبان میں پہلا ترجمہ روبرٹ کنٹ (Robert Kennett) نے کیا ھے (۱۱۴۳ء) میں ۔ اس کے بعد اور ترجمے کیے گئے جن میں سے مراکی (Maracci) کا ترجمہ بعنوان Alcorani Textus Universus زیادہ مشہور ھے ۔ دیکھو ''تاریخ القرآن'' از زنجانی صفحہ ٦۹ اور ''تاریخ العرب المطول'' ، مولفہ پروفیسر حتی (مطبوعہ بیروت ۱۹۴۹ء) ۔

۲۔ انگریزی تراجم میں ، Palmer ، Roawell ، M. Ali اور M. Pickthall کے تراجم زیادہ مشہور ھیں ۔

۳ ۔ فرانسیسی زبان میں کئی ترجمے ھیں : مثلاً Savary ، Kasimirsky ، Pesle مع احمد تیجانی (رباط مراکش) اور R. Blachere کے تراجم ۔

۴ ۔ اس کا ذکر ھم پہلے کر چکے ھیں ۔ جدید ترین ترکی ترجمہ عمر رضا طغرل کا ھے ۔ مطبوعہ استنبول ۱۹۴۸ء ۔

فصل سوم

سنت

حدیث کی کتابت :

سنت کا اطلاق رسول اللہ صلعم کے ہر اس قول پر جو آپ نے فرمایا اور ہر اس فعل پر جو آپ نے کیا ہو اور ہر اس کام پر ہوتا ہے جس کی آپ نے اجازت دی ہو ، اس لیے سنت کی تین قسمیں ہیں : پہلی قسم سنت قولی یا حدیث شریف ہے جس کا ماخذ رسول اللہ صلعم کے اقوال و احادیث ہیں ، دوسری قسم سنت فعلی ہے جس کا ماخذ آپ کے افعال ہیں اور تیسری سنت تقریریہ یعنی وہ افعال جن کا علم ہو جانے کے بعد آنحضرت صلعم نے سکوت اختیار فرمایا ہو یا اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا ہو ۔

آنحضرت صلعم نے سنت کو ضبط تحریر میں لانے کا حکم نہیں فرمایا جیسا کہ قرآن کو لکھنے کا حکم فرمایا تھا بلکہ اس کے برعکس آپ نے سنت کو تحریر میں لانے سے منع فرمایا ۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے : ''لا تکتبوا عنی ، و من کتب عنی غیر القرآن فلیمحہ ، و حدثوا عنی ولا حرج'' (یعنی میری باتیں نہ لکھو اور جس شخص نے قرآن کے علاوہ میری اور باتیں لکھی ہوں وہ انہیں مٹا دے ۔ ہاں

اگر میری طرف سے حدیث بیان کرو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں[1] ۔

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ عمر بن خطاب نے احادیث جمع کرنے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ کہیں لوگ قرآن نہ چھوڑ دیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں احادیث جمع کرنے کی کوشش کی گئی لیکن احادیث کی مکمل تدوین عہد عباسی تک نہ ہو سکی ۔ عہد عباسی میں تدوین احادیث کی ابتدا ہوئی اور احادیث معتبرہ کے مجموعے وجود میں آئے ۔

مسانید و مصنفات :

حدیث کے مجموعوں کی دو قسمیں ہیں: ''مسانید'' اور ''مصنفات'' ۔ ''مسانید'' حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث ترتیب اسناد کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں ، یعنی بلالحاظ موضوع رسول‌اللہ صلعم سے روایت کرنے والے راوی کی حدیثیں ایک ہی جگہ بیان کر دی جائیں ، جیسے ابو ہریرہ کی سب حدیثیں ایک جگہ ، حضرت عائشہ کی تمام حدیثیں ایک جگہ ۔ مسانید میں سب سے زیادہ مشہور امام احمد بن حنبل کی مسند ہے جس کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ ''مصنفات'' حدیث کی وہ کتابیں ہیں جن میں احادیث موضوعات فقہ کی ترتیب کے لحاظ سے جمع کی گئی ہوں ۔ قدیم مصنفات میں سب سے اہم ''مؤطا امام مالک'' ہے جس کا

---

١ ۔ اس حدیث کو مسلم نے اپنی کتاب ''صحیح مسلم'' میں روایت کیا ہے ۔ (ج ٨ ، صفحہ ٢٢٩) وغیرہ ۔

ذکر اوپر گزر چکا ۔

تیسری صدی ہجری میں مصنفات احادیث کی چھ مشہور کتابیں لکھی گئیں۔ صحیحین اور احادیث کی چار دیگر کتابیں ۔ اس موقع پر ہر ایک کا کچھ مختصر تذکرہ بے جا نہ ہوگا ۔

صحیحین : یعنی ''صحیح بخاری'' اور ''صحیح مسلم'' ۔ ''صحیح بخاری'' ابو عبداللہ محمد ابن اسماعیل بخاری (۱۹۴ - ۲۵٦ھ) کی تصنیف ہے اور ''صحیح مسلم'' ابو الحسین مسلم نیشاپوری (۲۰٦-۲٦۱ھ) کی تصنیف ہے ۔ ان دونوں محدثین نے احادیث جمع کرنے کے لیے بہت سے شہروں کا سفر کیا اور احادیث روایت کرنے میں اور تحقیق اسناد میں اس قدر چھان بین کی کہ یہ دونوں کتابیں سب سے زیادہ معتبر اور مستند تسلیم کی گئی ہیں ۔ بعض مورخین نے کہا ہے کہ امام بخاری نے اس کتاب کی تصنیف میں سولہ برس صرف کیے ۔

اہل سنت ''صحیح بخاری'' کو قرآن کے بعد بزرگ ترین کتاب شمار کرتے ہیں[1] ۔ اس میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے زیادہ احادیث ہیں لیکن مکرر احادیث کے علاوہ تقریباً چار ہزار حدیثیں ہیں ۔ ''صحیح بخاری'' کی اہم شرحیں یہ ہیں : ''فتح الباری'' تصنیف حافظ ابوالفضل احمد بن حجر عسقلانی شافعی (۷۷۳-۸۵۲ھ) ، ''عمدۃ القاری'' بیس جزوں میں تصنیف بدرالدین محمود عینی حنفی (۷٦۲-۸۵۵ھ) ۔

۱ - ابن تیمیہ کہتے ہیں ''کتاب اللہ کے بعد بخاری اور مسلم صحیح ترین کتابیں ہیں'' ''فتاویٰ ابن تیمیہ'' مصر، ۱۳۲٦ - ۱۳۲۹ھ ، جلد ۲ ، صفحہ ۱۹۳ ۔

جمہور علماء کے نزدیک "صحیح بخاری" کے بعد "صحیح مسلم" کا درجہ ہے، لیکن مغرب اقصلی کے علماء صحیح مسلم کو صحیح بخاری پر فضیلت[1] دیتے ہیں۔ صحیح مسلم میں مکرر احادیث سمیت سات ہزار سے کچھ زیادہ احادیث ہیں۔ اس کی سب سے زیادہ اہم شرح نووی شافعی نے لکھی ہے جس کے اٹھارہ جزو ہیں۔

بخاری اور مسلم کے بعد حدیث کی چار کتابیں ہیں جنھیں علی الترتیب ابن ماجہ (متوفی ۲۷۳ھ)، ابو داؤد سجستانی متوفی ۲۷۵ھ)، ترمذی (متوفی ۲۷۵ھ) اور نسائی (متوفی ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ) نے جمع کیا ہے۔ ان کتب مذکورہ کے بعد مصنف ابوالحسن دار قطنی (متوفی ۳۸۵ھ) اور "مصابیح السنہ" مصنف ابو محمد بغوی (متوفی ۵۱۰ یا ۵۱۶ھ) ہیں[2]۔

اہل شیعہ کے نزدیک احادیث یا اخبار کی کتابوں میں اہم کتابیں چار ہیں: "الکافی" مصنف محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۸ یا ۳۲۹ھ)، "من لا یحضر الفقیہ" تصنیف ابن بابویہ (متوفی ۳۸۱ھ)، "استبصار فیما اختلف من الاخبار" اور "تہذیب الاحکام"۔ یہ دونوں کتابیں جعفر محمد طوسی (متوفی ۴۱۱ھ) کی تصنیف ہیں[3]۔

۱۔ مقدمہ ابن خلدون، صفحہ ۳۸۷۔

۲۔ ان محدثین کے حالات کے لیے دیکھو "وفیات الاعیان" تالیف ابن خلکان۔

۳۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام: کلمۃ "شیعۃ"۔

حدیث کی تحقیق :

تدوین حدیث کے بعد محققین نے علم حدیث کی فنی تحقیق و تنقید ایک خاص علم میں شروع کی جسے علم مصطلح الحدیث کہتے ہیں اور اس علم کے محققین رجال الجرح والتعدیل (نقد و تبصرہ کرنے والے) کہلائے ۔ ان محققین نے حدیث کی تحقیق کے قواعد بنائے اور معتبر ہونے کے لحاظ سے حدیث کی کئی قسمیں مقرر کیں ، جیسے صحیح ، حسن ، غریب وغیرہ[1] ۔

قرآن کے بعد سنت اسلامی قانون سازی کا دوسرا مأخوذ شمار ہوتی ہے ۔ گویا وہ قرآن کی تفسیر ہے اور اس کی مجمل آیات کی تشریح کرتی ہے ، نیز قرآن کے قواعد کلیہ کا مفہوم واضح کرتی ہے ۔ سنت تمام مذاہب اسلامی[2] کے نزدیک واجب العمل ہے جس کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیات ہیں : ''و ما آتاکم الرسول فخذوہ و ما نہاکم عنہ فانتہوا'' (یعنی اے مومنو! رسول تمہیں جو حکم دیں اس کی تعمیل کرو اور جس کام سے منع کریں اس سے باز رہو) ۔ ''و اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول'' (یعنی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو) ''من یطع الرسول فقد اطاع اللہ''[3]

۱ - ''مقدمہ ابن الصلاح فی علوم الحدیث'' مطبوعہ بمبئی (ہند) ۱۹۳۸ء ، صفحہ ۷ ، ۱۵ و ۲۰ ۔

۲ - مگر ایک چھوٹے سے فرقے نے کہا ہے کہ کوئی حدیث قابل عمل نہیں (''الام'' جلد ۷ ، صفحہ ۲۵۰) ۔

۳ - سورۃ حشر (۵۹) ۷ ، سورہ مائدہ (۵) ۹۲ اور سورۃ نساء (۴) ۸۰ ۔

(جس نے رسول کی اطاعت کی گویا اس نے اللہ کی اطاعت کی) ۔ اسی قسم کی کئی آیات ہیں جو لفظاً یا معناً حدیث کے واجب العمل ہونے کی تائید کرتی ہیں ۔

احادیث کے بارے میں مذاہب اسلامی کا اختلاف ہے ۔ اس میں پہلا اختلاف تو اہل سنت اور اہل شیعہ کا ہے ۔ اہل شیعہ کے نزدیک صرف وہی احادیث قابل قبول ہیں جنھیں اہل بیت نے روایت کیا ہو اور وہ احادیث کو اخبار کہتے ہیں ۔ محدثین اہل شیعہ کا قول ہے کہ جس حدیث کی روایت اہل بیت (علیہم السلام) سے نہ ہو وہ موضوعی ہے[1] ۔

پھر حدیث کے بارے میں اہل سنت کے بھی دو فرقے ہیں ۔ ایک اہل الرائے کا فرقہ عراق میں اور دوسرا اہل حدیث کا فرقہ حجاز میں ہے ۔ ایک فرقہ دوسرے فرقے کی احادیث کو تسلیم نہیں کرتا : اسی قسم کا اختلاف مصطلحات حدیث میں اور ان کے شرائط قبول میں ہے ۔

روایات حدیث :

روایت کے لحاظ سے حدیث کی تین قسمیں ہیں : متواتر، مشہور اور احاد ۔ متواتر وہ حدیث کہلاتی ہے جس کا یقینی ہونا بالکل ظاہر ہو ، یعنی ایسے اتنے کثیر العداد راویوں نے روایت کیا ہو جن کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہو جانا ممکن نہ ہو ۔ مشہور حدیث ایسی حدیث کو کہتے ہیں جسے صحابہ کے زمانے میں تو ایک یا دو نے ہی روایت

۲ ۔ علم اصول کی کتاب ''وسیلہ الوسائل فی شرح الرسائل'' صفحہ ۷ ۔

گیا ہو لیکن بعد میں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیرالتعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں ۔ خبر واحد ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے جو متواتر اور مشہور سے کم درجے کی ہو ۔

خبر واحد کے قبول کرنے میں بہت اختلاف ہے ، یعنی ایسی حدیث جس کی روایت رسول اللہ صلعم سے ایک کے بعد ایک راوی کرتا چلا آیا ہو ۔ بعض علماء ایک آدمی کی شہادت پر قیاس کرتے ہوئے خبر واحد کو قابل قبول نہیں سمجھتے ، لیکن بعض علماء بغیر تائید قرائن اسے قابل قبول سمجھتے ہیں ، جیسے محدث طبری میں اور احمد بن حنبل کی ایک روایت میں ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جب رسول کریم صلعم کسی مسئلے کے متعلق کوئی فتویٰ صادر فرماتے تھے تو تمام اہل مدینہ کو جمع نہیں فرماتے تھے ۔ جمہور فقہاء کے نزدیک ایک آدمی کی بیان کردہ حدیث جب کہ وہ عادل بھی ہو ، قابل یقین ہے اور جب اس کی تائید قرآن سے بھی ہو تو وہ بھی قبول کی جائے گی[۱] ۔

خبر واحد کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کا راوی مسلمان ہو ، عاقل بالغ ہو ، ثقہ ہو اور اپنی قوت حافظہ کے لیے مشہور ہو ۔ ان شرائط کے پیش نظر عورت ، غلام اور نابینا کی روایت تو قابل قبول ہوگی لیکن نابالغ ، دیوانہ ، کافر اور

۱۔ دیکھو موضوع میں ''رسالہ الشافعی'' (صفحہ ۹۸ اور اس کے بعد) اور ''الاحکام'' تالیف آمدی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۶۱ اور اس کے بعد) اور ''الاحکام'' تالیف ابن حزم (جلد ۱ ، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) اور ''مسلم الثبوت'' (جلد ۲ ، صفحہ ۸۸) ۔

ناسق کی روایت مقبول نہ ہوگی - روات حدیث میں صحابہ کی ثقاہت اور اصابت رائے پر جمہور علما، کا اتفاق ہے کہ ان کی روایت معتبر ہے - صدق حدیث کے معاملے میں ابو بکر، عمر، علی ، عبداللہ بن مسعود ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عباس، معاذ بن جبل ، سیدۃ عائشہ ، ابو ہریرہ اور انس بن مالک ، نیز ان جیسے اور صحابہ خاص طور پر مشہور ہیں -

حدیث میں راویوں کے سلسلے کو لفظ ''حدثنا'' (بیان کیا ہم نے) یا اس کے مرادف الفاظ ''اخبرنا'' و ''انبانا''[۱] کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے - جس حدیث میں سلسلۂ روایت نبی کریم صلعم تک پہنچ جائے تو وہ حدیث متصل کہلاتی ہے اور جس کے سلسلۂ روایت میں سے کوئی راوی چھوٹ جائے اسے حدیث مرسل کہتے ہیں - جس حدیث مرسل کو کسی صحابی نے روایت کیا ہو وہ بالاتفاق مقبول ہے اور جو حدیث مرسل اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت کی ہو وہ امام شافعی کے سوا اور سب کے نزدیک مقبول ہے - امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کو قبول کرنے کی شرط یہ ہے کہ کسی اور دلیل سے بھی اس کی تائید ہوئی ہو اور جو حدیث مرسل کسی صحابی یا اکابر تابعین میں سے کسی نے روایت نہ کی ہو ، اس کے مقبول ہونے میں اختلاف ہے[۲] -

---

۱- بخاری کی عبارت ، دیکھو شرح بخاری از عینی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۱) -

۲- ''شرح المنار'' تالیف ابن ملک صفحہ ۲۰۰ اور اس کے بعد -

فقہاء کا آخری اختلاف اس حدیث کے صحیح ہونے میں ہے جو بلحاظ معنی روایت کی گئی ہو اور روایۃ باللفظ نہ ہو ۔ ایسی حدیث کے متعلق مختار رائے یہ ہے کہ اس شخص کی روایت بالمعنی مقبول ہوگی جو الفاظ کا مفہوم اور ان کا محل استعمال سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو ، نیز مطلب بیان کرنے میں کوئی کمی بیشی نہ کرے ۔[۱]

اصطلاح حدیث کے اسی اختلاف کی وجہ سے کئی مذاہب بن گئے ، کیوں کہ کسی مسئلے میں ایک کے نزدیک ایک حدیث صحیح ہے اور دوسرے کے نزدیک صحیح نہیں ۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ فتوے بھی مختلف ہو گئے ۔

احادیث موضوعہ :

حدیث کو سب سے بڑا خطرہ یہ پیش آیا کہ بہت سی جھوٹی حدیثیں گھڑ لی گئیں ۔ تاریخ اسلامی کے بعض دور ایسے گزرے ہیں جن میں بہت سی مصنوعی حدیثیں مروج ہوگئیں ، یا تو سیاسی جماعت بندی کی خاطر ، یا قصہ خوانوں کے لئے مواد فراہم کرنے کی غرض سے ، یا ان کے علاوہ دوسری ضرورتوں کی وجہ سے ۔[۲] جو احادیث صحابہ

۱۔ ''الاحکام'' للآمدی (صفحہ ۱۰۳) اور رسالہ ''الشافعی'' (صفحہ ۷۵) ۔

۲۔ دیکھو احادیث موضوعہ کے راویوں کی تقسیم جو ابن جوزی نے کی ہے ''کتاب اللآلی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ'' میں (ج ۲ ، صفحہ ۴۶۷-۴۷۴)۔

اور اکابر تابعین کے زمانے میں مروج نہیں ان کے مقابلے میں بے شمار نئی حدیثیں ان کے بعد بنالی گئیں ، بلکہ ایسی ضعیف اور بےاصل حدیثیں بیان کی جانے لگیں جنھیں عقل سلیم کبھی باور نہیں کرسکتی - انھیں دیکھتے ہوئے رسول‌اللہ صلعم کی پیشین گوئی کی صداقت پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ''سیکون فی آخر امتی اناس یحدثونکم مالم تسمعوا انتم و لا آباؤکم فایاکم و ایاھم''[1] - (یعنی میری امت کے آخری زمانے میں ایسے لوگ ہوں گے جو تم سے ایسی حدیثیں بیان کریں گے جو نہ کبھی تم نے سنی ہوں گی نہ تمہارے آبا و اجداد نے ، پس ایسے لوگوں سے بچنا) -

احادیث موضوعہ کی مثالیں :

''الدیک الابیض صدیقی اور حبیبی'' (یعنی سفید مرغ میرا دوست ہے) ، الفارۃ انھا یھودیۃ (چوھیا پہلے یہودن تھی) ، الضب کان یھودیاً عاقاً فمسخ (گوہ پہلے نافرمان یہودی تھی پھر اس کی صورت مسخ کر دی گئی) ، السنور عطسۃالاسد (بلی شیر کی چھینک سے پیدا ہوئی) ، الخنزیر عطسۃ الفیل (سؤر ہاتھی کی چھینک سے پیدا ہؤا) ، اکل‌السمک یذھب‌الجسد (مچھلی کھانے سے جسم دبلا ہوتا ہے) ، قلب‌المومن حلو یحب الحلاوۃ (مسلمان کا دل میٹھا ہوتا ہے اور میٹھاس کو پسند کرتا ہے) ، لو کان الارز رجلا لکان حلیما (اگر چاول آدمی ہوتے تو بہت رحم‌دل

۱- صحیح مسلم (جلد ۱ ، صفحہ ۹) اور اس کی شرح نووی (جلد ۱ ، صفحہ ۷۸) -

ہوتے)، الباذنجان شفاء من کل داء (بینگن ہر مرض کی دوا ہے)، العازب فراشہ من النار (مجرد مرد کا بستر آگ کا ہو۔)، مسکین رجل بلا امرأۃ و مسکینۃ امرأہ بلا رجل (بغیر عورت کے مرد مسکین ہے اور بغیر مرد کے عورت مسکین ہے)، اکرموا عمتکم النخلۃ[1] (اپنی پھوپھی کھجور کا احترام کرو)، البحر ھو من جھنم (سمندر جہنم کا ٹکڑا ہے)، سر الحمر الاسود القصیر[2] (سب سے زیادہ سرور گدھا وہ ہوتا ہے جو چھوٹا اور سیاہ ہو)۔

اور جھوٹی حدیثیں بنانے والے رسول اللہ صلعم کی اس حدیث سے سبق حاصل کرے: "من یقل علی مالم اقل فلیتبوأ مقعدہ من النار[3]" (یعنی جو شخص میری طرف ایسا قول منسوب کرے جو میں نے نہیں کہا تو وہ اپنا ٹھکانا جہنم بنالے)۔ اور وہ لوگ عمر بن خطاب، زبیر، عبداللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص جیسے صحابہ

۱۔ اس حدیث کو قرافی نے اپنی کتاب "الفروق" میں صحیح قرار دیا ہے۔ (جلد ۳، صفحہ ۸۵)۔

۲۔ دیکھئے کتاب "تاویل مختلف الحدیث فی الرد علی اعداء اہل الحدیث" لابن قتیبہ (صفحہ ۹۰۱) اور رسالہ "المغنی عن الحفظ والکتاب" تالیف موصلی (مطبوعہ مصر ۱۳۴۲ھ، صفحہ ۱۱ و ۱۳) مع انتقادہا لحسام الدین القدسی، (مطبع الترقی دمشق، ۱۹۲۵ء) اور "فتاویٰ ابن تیمیہ" (جلد ۲، صفحہ ۱۹۵-۱۹۸) اور کتاب "تحذیر المسلمین من الاحادیث الموضوعہ" (مصر ۱۹۰۳ء صفحہ ۶۳ اور اس کے بعد) اور کتاب "اللآلی المصنوعہ" (جلد ۲، صفحہ ۲۲۳ و ۲۲۸ و ۲۳۳ و ۲۳۸)۔

۳۔ "بخاری مع شرح عینی" جلد ۲، صفحہ ۱۵۳۔

کے نقش قدم پر چلتے جو حدیث بیان کرنے اور اس کی تدوین سے اس لیے ڈرتے نہیے کہ حدیث میں کچھ رد و بدل یا کمی بیشی نہ ہو جائے اور اگر وہ ایسا کرنے تو شریعت اسلامی کو بہت سی جھوٹی باتوں اور گمراہ کن اقوال سے بھا لیتے - ایسی جھوٹی حدیثیں بہت سی ہیں جن کو بعض جاہلوں نے آلہ کار بنایا تاکہ وہ شریعت میں ایسی باتیں داخل کرکے جو اس میں نہیں تھیں ، اس کے اصلی خد و خال کو بدل سکیں -

لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کذب و افتراء کا یہ مطلب لیا جائے کہ ہر حدیث کو موضوع تصور کیا جائے تا وقتیکہ اس کے صحیح ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہو جیسا کہ مستشرقین کا خیال ہے - البتہ جس چیز کا تجزیہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اصطلاح حدیث کے علماء نے ایسی احادیث کو اختیار نہیں کیا جن میں ضعف ہو بلکہ انہوں نے تو راویوں کے پرکھنے اور ان کا سلسلۂ روایت ، حافظہ اور ثقاہت معلوم کرنے کے لیے ایسا صحیح اور علمی معیار قائم کردیا ہے جو قابل وثوق طریقے سے ان کے اصلی حالات معلوم کرنے میں بالکل صحیح رہنمائی کرتا ہے -[۱] یہی وجہ ہے کہ ہم آج کل نئے مذہب سلفیہ کے ائمہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ تقلید کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے

۱- دیکھو اس کے لیے لائحہ الکتاب اور مخطوطات عدیدۃ جن کا ذکر ڈاکٹر عبدالقادر نے اپنی کتاب ''تاریخ الفقہ الاسلامی'' میں کیا ہے (ج ۱ ، صفحہ ۳۰۲-۳۰۴) -

ہیں اور اپنے اجتہاد سے مسائل شرع کا تجزیہ کرتے ہیں حتیٰ کہ وہ صحیحین کی تمام احادیث کو بھی قابل قبول نہیں سمجھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں کہ خود امام بخاری اور ان کی احادیث کے راوی بھی معصوم عن الخطا نہیں۔[1]

۱۔ مجلہ "المنار" ۱۳۳۸ھ کا (صفحہ ۵۰۷-۵۱٦) نیز کتاب "یسر الاسلام و اصول التشریع العام" تالیف محمد رشید رضا (مصر ۱۹۲۸ء)۔

فصل چہارم

اجماع

دلائل اجماع :

جمہور فقہاء کے نزدیک کتاب و سنت کے بعد اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع شمار ہوتا ہے اور کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہوجانا اجماع کہلاتا ہے۔

فقہاء نے اجماع کو دلیل شرعی ثابت کرنے کے لیے قرآن و سنت کے دلائل اور براہین عقلیہ سے استدلال کیا ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

پہلی دلیل قرآنی :

آیہ کریمہ : ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الهدیٰ و یتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی و نصلہ جهنم و ساءت مصیراً[1] یعنی جو شخص سیدھا راستہ ظاہر ہونے کے بعد رسول کریم صلعم کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی راہ اختیار کرلے جو مسلمانوں کی نہیں تو ہم اسے متوجہ رکھیں گے اسی طرف جس طرف وہ متوجہ ہؤا ہے اور داخل

۱۔ سورۂ نساء (۴) ۱۱۵ -

کریں گے اسے جہنم میں جو بہت برا ٹھکانا ہے) - پس اجماع ہی مسلمانوں کا راستہ ہے اور واجب الاتباع ہے؛ چنانچہ ثابت ہوا کہ اجماع دلیل شرعی ہے -

آیۂ کریمہ : ''یاایہاالذین امنوا اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول''[١] (یعنی اے مومنو ! اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم وقت کی اطاعت کرو اور اگر کسی مسئلے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو خدا اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو) - اس آیت سے ضمناً یہ بھی ثابت ہوا کہ اختلاف کی صورت میں اجماع ایک دلیل شرعی کی حیثیت سے قابل قبول ہے -

آیات قرآنی : ''واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا'' (یعنی سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور منتشر نہ ہو) - ''کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنہون عن المنکر'' (یعنی تم لوگوں میں سب سے بہتر امت پیدا کیے گئے ہو کیونکہ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور برائی سے روکتے ہو) - ''و کذالک جعلنا کم امۃ وسطاً لتکونوا شہداء علی الناس'' (یعنی اور اسی طرح ہم نے تمہیں بیچ کی امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو) - ''یاایہاالذین امنوا اتقوا اللہ و کونوا مع الصادقین''[٢] (یعنی، اے مومنو ! ڈرو اللہ سے اور ہو جاؤ سچے لوگوں کے ساتھ) -

١ - سورۂ نساء (٤) ٥٩ -
٢ - سورۂ آل عمران (٣) ١٠٣ و ١١٠ ، سورۂ بقرہ (٢) ١٤٣
سورۂ توبہ (٩) ١١٩ -

دوسری دلیل متعدد احادیث :

''امتی لاتجمع علی الخطاء او علی الضلالۃ''[۱] (یعنی، میری امت غلط بات پر یا گمراہی پر جمع نہ ہوگی) - ''یداللہ مع الجماعۃ''[۲] (یعنی جماعت کے ساتھ اللہ کی تائید ہوتی ہے) -

تیسری دلیل ابن مسعود کا قول :

''ما رآہ المسلمون حسناً فہو عند اللہ حسن وما رآہ المؤمنون قبیحاً فہو عند اللہ قبیح''[۳] (یعنی، جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بری ہے) -

چوتھی اور آخری دلیل عقلی :

چوتھی دلیل یہ ہے کہ کسی زمانہ کے تمام علمائے مجتہدین

---

۱ - ابن حزم نے کہا ہے کہ یہ حدیث بحیثیت معنی کے صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ و اسناد صحیح نہیں ''الاحکام'' (جلد ۴، صفحہ ۱۳۳)- یہ حدیث سخاوی نے بھی ''کنوزالحقائق'' میں بروایت ابن ابی عاصم بیان کی ہے (صفحہ ۱۳۹) -

۲- یہ حدیث علامہ سیوطی نے ترمذی سے ''جامع الصغیر میں نقل کی ہے نمبر ۴۰۰۱ -

۳ - بعض محدثین کے نزدیک یہ حدیث شریف ہے جیسا کہ آمدی نے اپنی کتاب ''الاحکام'' میں بیان کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۲۱۱) لیکن یہ غلط ہے اور صحیح بات یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے جیسا کہ سخاوی نے ''مقاصد حسنہ'' میں اور علائی وغیرہ نے صراحت کی ہے اور احمد نے اسے ''کتاب السنہ'' میں روایت کیا ہے- دیکھو ''شرح حموی علی الاشباہ'' جلد ۱، صفحہ ۱۲۷ اور ''شرح المجامع'' (صفحہ ۳۰۸) -

کسی غلط فیصلہ پر اس طرح جمع ہو جانا عادتاً اور عملاً ناممکن ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی غلطی کا احساس نہ ہو۔

اجماع کے معنی اور شرائط :

جمہور علماء کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے کہ کسی زمانہ میں تمام مسلمان مجتہدین کسی فیصلہ پر متفق ہو جائیں، اسی لیے ان کے نزدیک صرف مدینے کے مجتہدین کا اجماع معتبر نہیں ہے بر خلاف امام مالک کے۔ انہوں نے فرمایا ہے کہ مدینہ دارالہجرہ اور صحابہ کا مرکز ہے اور اہل مدینہ وحی اور رسول اللہ صلعم کے حالات دوسروں سے زیادہ جانتے ہیں۔ ان خصوصیات کے پس نظر صرف مدینے کے علماء کا اجماع معتبر ہونا چاہیے کیونکہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے ''انما المدینۃ کالکیر تنفی خبثہا و ینصع طیبہا...وفی المدینۃ تنفی الناس کما ینفی الکیر خبث الحدید''[۱] (یعنی بے شک مدینہ بھٹی کی مانند ہے کہ جس کا میل کچیل صاف ہو جاتا ہے اور وہ خالص رہ جاتا ہے۔ مدینہ برے لوگوں کو اس طرح نکال دیتا ہے جیسے بھٹی لوہے کے میل کچیل کو)۔

اسی طرح مذہب مختار میں یہ شرط نہیں ہے کہ اجماع صحابہ ہی کا ہو بلکہ صحابہ کے علاوہ بھی مقبول ہے۔

۱۔ موطا اور اس کی شرح ''تنویر الحوالک'' (جلد ۱، صفحہ ۱۰۰-۔۔۔) نیز ''بخاری'' اور اس کی شرح ''عینی'' (جلد ۱۰، صفحہ ۲۳۵) اور دیکھو ''مسلم'' اور اس کی شرح ''نووی'' جلد ۹، صفحہ ۱۵۴۔

اس مسئلے میں امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری کی رائے علماے جمہور کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک خاص صحابہ کا اجماع ہی معتبر ہے ، اور کسی کا نہیں ۔[۱]

آخری مختار رائے یہ ہے کہ صرف چار خلفائے راشدین کا کسی مسئلے پر متفق ہو جانا اجماع نہیں کہلائے گا تاوقتیکہ ان کی مخالفت کسی صحابی نے نہ کی ہو، بخلاف قاضی ابو حازم حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک صرف خلفائے راشدین کا متفق ہو جانا اجماع ہے اور وہ دونوں اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں: ''علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین[۲]'' (یعنی، اے مسلمانو ! تم پر میری اور خلفائے راشدین کی پیروی لازم ہے) ۔

اجماع کی دو صورتیں ہیں یا تو صراحۃ اظہار رائے ہو یا بذریعہ سکوت ۔ اجماع سکوتی کی یہ صورت ہے کہ کسی مجتہد نے کسی مسئلے میں فتویٰ دیا ہو اور وہ فتویٰ اس زمانے کے تمام مجتہدین کے علم میں بھی آ گیا ہو لیکن کسی نے اس کی تردید نہ کی ہو ۔ امام ابو حنیفہ کے اکثر شاگردوں نے اجماع سکوتی کو حجت قرار دیا ہے لیکن امام شافعی اجماع سکوتی کو حجت تسلیم نہیں کرتے ۔ آمدی نے اس معاملے میں درمیانی رائے اختیار کی ہے اور

۱- اعلام الموقعین'' (جلد ۱ ، صفحہ ۳۲) اور ''الاحکام'' لابن حزم (جلد ۴ ، صفحہ ۱۳۷) ۔

۲- یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے احمد ، ترمذی اور ابو داؤد نے روایت کیا ہے ۔

وہ یہ کہ اجماع سکوتی ظنی ہے ، ایسا اجماع ظنی حجت تو بن سکتا ہے مگر قطعی حجت قرار نہیں دیا جا سکتا ۔[1]

اب تک ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ مسئلۂ اجماع کے متعلق مذاهب اهل سنت کی آراء کا خلاصہ ہے لیکن اهل شیعہ کے نزدیک صرف وہی اجماع معتبر ہے جو یا تو اهل بیت (علیہم السلام) کے اتفاق رائے سے حاصل هوا هو یا ائمہ مجتہدین کے اتفاق میں کوئی امام معصوم بھی شریک هو ۔ چنانچہ اهل شیعہ کے نزدیک اجماع کی تعریف یہ ہے "ائمہ مجتہدین کے متفقہ فیصلے کی مانند امام معصوم کے قول سے بھی کوئی هو یہ نہ کہ صرف مجتہدین کسی رائے پر متفق هو جائیں" ۔[2]

جزوی ریفارمز :

جن مسائل کے متعلق قرآن و سنت میں یا تو سرے سے کوئی حکم موجود نہ هو یا هو تو صریح حکم نہ هو ، ایسے مسائل میں تغیرات زمانہ اور فقہائے مجتہدین کی آراء کے زیر اثر اجماع اسلامی قانون سازی کا ذریعہ بن جاتا ہے ۔

---

۱ ۔ "الاحکام" جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۰ ۔

۲ ۔ "حل العقول لعقد الفحول" تالیف محمد باقر مرتضی طباطبائی (مطبعہ تبریزی ۱۹۲۱ھ) اور کتاب "عناوین الاصول" تالیف شیخ محمد مہدی الکاظمی (بغداد [illegible]ھ ، جلد ۲ ، صفحہ ۷) اور کتاب "التقریر والتحبیر" (جلد ۳ ، صفحہ ۹۸) ۔

فصل پنجم

قیاس

قیاس کے معنی :

جب فتوحات اسلامی دور دراز ملکوں تک پہنچیں ، مملکت اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا اور یہ سلسلہ صدیوں تک اسی طرح جاری رہا تو ایسے نئے نئے مسائل پیش آنے لگے جن کے متعلق نہ تو قرآن و سنت میں کوئی حکم موجود تھا اور نہ ان کے بارے میں اجماع امت تھا ۔ چنانچہ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے فقہاء عقل کو حکم بنانے اور رائے کو کام میں لانے پر مجبور ہوئے ، لیکن وہ اس بارے میں بالکل آزاد نہ تھے ، بلکہ وہ ان قواعد و ضوابط کے پابند تھے جنھیں انھوں نے ایک نئے باب یعنی باب القیاس میں درج کیا اور اس کو اسلامی قانون کی چوتھی دلیل قرار دیا ۔

قیاس کو دلیل شرعی قرار دینے میں فقہاء نے قاعدۂ شرعی کے اس اصول سے استدلال کیا ہے کہ شریعت کے تمام احکام مخصوص اغراض و مصالح پر مبنی ہیں اور اغراض و مصالح ہی ان احکام کی علت غائی اور ان کے وجود کا سبب ہیں ، اس لیے فقہاء احکام کے علل و اسباب

دریافت کرتے ہیں ؛ چنانچہ جب وہ کسی مسئلے کے متعلق اسے حکم کی علت غائی دریافت کر لیتے جو نص کی رو سے دیا گیا ہو ، تو ان کے لیے یہ ممکن ہو جاتا کہ کسی دوسرے مسئلے کو اسی پر قیاس کر سکیں اور اس کو بھی ویسا ہی حکم دے سکیں جو پہلے مسئلے کو دیا گیا تھا ، بشرطیکہ دونوں کی علت غائی ایک ہو ۔

جیسے شراب آیت قرآنی کی رو سے حرام ہے اور اس کی حرمت کا سبب نشہ ہے ۔ اگر ہم فرض کرلیں کہ نبیذ (کھجور وغیرہ کی شراب) آیت قرآنی کی رو سے حرام نہیں ۱، تو چونکہ اس میں بھی نشہ ہوتا ہے لہذا شراب پر قیاس کرکے اس پر بھی حرمت کا حکم لگا دینا ممکن ہوگا ، اسی لیے جب ان میں نشہ باقی نہیں رہتا تو دونوں پر سے حرمت کا حکم اٹھ جاتا ہے ۔ ۲

اسی طرح فقہاء نے قیاس معکوس بھی استعمال کیا ہے ؛ یعنی اگر کسی چیز میں وہ سبب موجود نہ ہو جو آیۃ قرآنی کی رو سے کسی دوسری چیز میں حرام ہونے کا باعث ہوا تو اس پر حرام ہونے کا حکم نہیں لگائے ۔

اس لحاظ سے اصطلاحاً قیاس کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں : ایک قیاس طرد اور دوسری قیاس عکس ۔

---

۱ ۔ نبیذ اور تمام نشہ آور چیزیں اس حدیث کی رو سے بھی حرام ہیں ۔ ''کل مسکر خمر و کل خمر حرام'' یعنی ہر نشہ آور چیز شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے (''صحیح مسلم'' جلد ۶ ، صفحہ ۱۰۱) ۔

۲ ۔ ''الفروق'' للقرافی (جلد ۲ ، صفحہ ۵۳) ۔

قیاس طرد کا مطلب یہ ہے کہ فرع اور اصل دونوں میں یکساں طور پر وہ علت پائی جائے جس کے سبب اصل کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے[1] - قیاس عکس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز پر ایسا حکم لگایا جائے جو دوسری چیز کے حکم کے مناقض ہو اور وہ اس لیے کہ دونوں حکموں کی علتیں مختلف[2] ہیں ، جیسے ہم کہیں کہ دودھ اس لیے حلال ہے کہ اس میں شراب کی طرح نشہ نہیں - جب قیاس کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو عام طور پر قیاس طرد مراد ہوتا ہے اور قیاس کی اسی قسم میں اس کے لغوی معنے اندازہ اور مساوات کے بھی پائے جاتے ہیں -

دلائل قیاس :

مذاہب اسلامی کے اختلاف کا ایک سبب قیاس بھی ہے - شیعۂ امامیہ[3] ، داؤد ظاہری اور ان کے مقلدین[4] نے تو قیاس کو تسلیم ہی نہیں کیا ، البتہ جمہور فقہاء اور

---

۱ - ''تعریف الآمدی فی الاحکام'' جلد ۳ ، صفحہ ۶ - اور قیاس طرد کی تعریف ابن حاجب نے یہ کی ہے ''مساواۃ فرع الاصل فی علة حکمه'' یعنی اصل کے حکم میں فرع کی برابری - اور بیضاوی نے ''منہاج'' میں قیاس طرد کی یہ تعریف کی ہے ''اثبات مثل حکم معلوم فی معلوم آخر لاشتراکہما فی علة الحکم عندالمثبت'' یعنی ایک معین چیز کا حکم دوسری چیز پر لگانا دونوں میں علة حکم کے اشتراک کے سبب ، دیکھو ''نہایہ السول'' للآسنوی جلد ۳ ، صفحہ ۲ -

۲ - ''تعریف الآمدی فی الاحکام'' -

۳ - ''حل العقول'' ۵۳ -

۴ - ''الاحکام'' لابن حزم جلد ۷ ، صفحہ ۵۳ - ۵۶ -

شیعہ زیدیہ [1] کے نزدیک قیاس قابل قبول ہے ۔

اسی طرح جمہور فقہاء کا اس میں بھی اختلاف ہے کہ قیاس کس حد تک قابل اعتماد ہو سکتا ہے ؛ چنانچہ اہل الرائے یا عراقی اسکول نے تو اس میں بڑی وسعت رکھی ہے ، لیکن اہل حدیث یا حجازی اسکول نے اس میں بڑی سختی برتی ہے ۔ بعض احناف نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ قیاس کے مقابلے میں دو جزوں کی حیثیت ہی دی ہے اور غیر مستقل کی بھی ضرورت نہیں ۔ ادھر احمد بن حنبل نے حدیث مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دی ہے اور کہا ہے کہ قیاس کو تو انتہائی ضرورت کے وقت ہی استعمال کیا جانا چاہیے [2] ۔

قیاس کے مسئلے نے اسے مخالفین و موافقین میں بڑا ہنگامہ بپا کر دیا تھا ۔ ہر فریق نے اپنے اپنے دعوی کے لیے دلائل مرتب کر لیے ہیں ۔ ہم ان میں سے اہم دلائل کو اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہیں :

مخالفین قیاس کا خیال ہے کہ قیاس کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قرآن مجید نے اس کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رکھی : چنانچہ آیات میں مذکور ہے ''ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شئی'' (یعنی ، اے رسول ، ہم نے تجھ پر ایک ایسی کتاب نازل کر دی ہے جس میں ہر چیز کی وضاحت موجود ہے) ۔ ''ما فرطنا فی الکتاب من شئی''

---

۱ ۔ ''نہایۃ السول'' للاسنوی جلد ۳ ، صفحہ ۸ ۔

۲ ۔ ''اعلام الموقعین'' جلد ۱ ، صفحہ ۳۲ - ۲۳ ۔

(یعنی ، کوئی چیز ایسی نہیں جس کا ذکر ہم نے قرآن میں نہ کردیا ہو) ''وما اختلفتم فیہ من شی فحکمہ الی اللہ''[۱] (یعنی ، جس مسئلے میں تمہارا اختلاف ہو ، اس کے فیصلے کے لیے اللہ کی طرف رجوع کرو) ۔

مخالفین نے یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ قیاس ایک ایسی ظنی چیز ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا - ''وان الظن لا یغنی من الحق شیأ''[۲] (یعنی ، ظن اثبات حق کے لیے مفید نہیں ہو سکتا) ۔ نیز انہوں نے مزید ثبوت کے لیے یہ حدیث پیش کی ہے ''اعظمہا فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برأیہم فیحلون الحرام و یحرمون الحلال''[۳] (یعنی میری امت کے لیے سب سے بڑا فتنہ وہ لوگ ثابت ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے اور قیاس سے کریں گے ، پس وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام کردیں گے) ۔ اور وہ ثبوت میں بعض صحابہ کا وہ قول بھی پیش کرتے ہیں جو قیاس کی مذمت میں آیا ہے ۔ تمام دلائل عقلی و نقلی پیش کرنے کے بعد مخالفین قیاس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قیاس ہی کی وجہ سے رائے اور مذاہب کی مختلف راہیں پیدا ہوئی ہیں ۔

جواز قیاس کے لیے جمہور فقہاء کے دلائل یہ ہیں :

پہلی دلیل قرآن میں ہے : ''و تلک الامثال نضربہا للناس و ما یعقلہا الا العالمون'' (یعنی ہم یہ مثالیں لوگوں

۱۔ سورۃ نحل (۱۶) ۸۹ - سورہ انعام (۶) ۳۸ -
سورہ شوریٰ (۴۲) ۱۰ -

۲۔ سورۂ نجم (۵۳) ۲۸ -

۳۔ ''اعلام الموقعین'' جلد ۱ ، صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد ۔

کے (غور و خوض) کے لیے بیان کرتے ہیں اور انہیں صرف اہل علم ہی سمجھتے ہیں)۔ ''فاعتبروا یا اولی الابصار''۱ (یعنی بس عبرت حاصل کرو اے آنکھوں والو) ۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مثالوں کا سمجھنا اور واقعات سے عبرت حاصل کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ ایک چیز کے حسن و قبح کو دوسری چیزوں کے سامنے رکھ کر موازنہ کیا جائے جیسا کہ قیاس میں ہوتا ہے ۔

دوسری دلیل حدیث سے ہے : ''انا اقضی بینکم بالرای فیما لم ینزل فیہ وحی'' (حضور سرور عالم فرماتے ہیں کہ جن معاملات کے لیے وحی نازل نہیں ہوتی ان کا فیصلہ میں اپنی رائے سے کرتا ہوں)۔ اسی طرح نبی صلعم سے ایک روایت ہے۔ آپ نے ابن مسعود سے فرمایا ''اقض بالکتاب والسنہ اذا وجدتہما فاذا لم تجد الحکم فیہا اجتہد رأیک'' (یعنی جب تم قرآن و سنت میں کوئی حکم پاؤ تو اس کے مطابق فیصلہ کرو اور جب کوئی حکم قرآن و سنت میں نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو) ۔ اور اسی قسم کے الفاظ آنحضرت صلعم نے معاذ بن جبل اور ابو موسیٰ اشعری سے اس وقت فرمائے تھے جب آپ نے انہیں قاضی بنا کر یمن بھیجا تھا ۔۲

۱ - سورہ عنکبوت (۹ -) ۳ - سورہ حشر (۹ ۵) - -

۲ - ''الاحکام'' آمدی (جلد ۴ ۔ صفحہ ۔۔ اور اس کے بعد) ۔ حدیث معاذ مرسل ہے جسے احمد ، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی صلعم نے جس وقت معاذ کو یمن کا قاضی مقرر کیا تو ان سے پوچھا ''تم کس کی رو سے فیصلہ کرو گے؟'' تو انھوں نے جواب دیا کہ قرآن

(بقیہ صفحہ ۱۸۹ پر)

نیز روایت ہے کہ قبیلہ جہینہ کی ایک عورت نبی صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا "میری ماں نے حج کی منت مانی تھی مگر حج کرنے سے پہلے ہی اس کی وفات ہوگئی۔ کیا میں اس کی طرف سے حج کرسکتی ہوں؟ آپ نے فرمایا "ہاں اس کی طرف سے حج کر۔ ذرا سوچ تو سہی اگر تیری ماں پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا نہ کرتی؟ پس اللہ کا قرضہ بھی ادا کر، کیوں کہ اللہ کے قرضے کی ادائیگی سب سے مقدم[۱] ہے۔" پس اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلعم نے فریضۂ حج کو ادائیگی قرض کے فریضے پر قیاس فرمایا۔

دوسری دلیل: قیاس کرنے میں تمام صحابہ متفق تھے اور اس کا ایک ثبوت وہ فقرہ ہے جو عمر بن خطاب رض نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا "اعرف الامثال و الاشباہ

بقیہ صفحہ ۱۸۸

کی رو سے۔ پھر آنحضرت نے پوچھا "اگر قرآن میں وہ حکم نہ پاؤ تو؟" انھوں نے جواب دیا کہ اس وقت سنت کی رو سے فیصلہ کروں گا۔ پھر آنحضرت نے پوچھا کہ اگر سنت میں وہ حکم نہ پاؤ؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ چنانچہ آنحضرت نے اس کی اجازت دی۔ جو شک بعض علماء نے اس حدیث میں کیا ہے اس کے لیے "تاریخ الفقہ الاسلامی" بالف ڈاکٹر عبدالقادر دیکھیے (جلد ۱، صفحہ ۷۰ و ۷۱)۔

۱۔ اسی مفہوم کی ایک روایت جاریہ خثعمیہ کے متعلق بھی ہے کہ انھوں نے نبی صلعم سے اپنے بوڑھے باپ کی طرف سے حج کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ دیکھو شرح بخاری "عینی" جلد ۱۰، صفحہ ۲۱۲ و ۲۱۳۔

وبس الامور عند ذلک"[1] (یعنی امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو، پھر زیر فتویٰ مسائل کو ان پر قیاس کرو) - اس کے معنی حضرت عمر کی ایک اور روایت ہے کہ آپ نے شرابی کی سزا کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا تو حضرت علی بن ابی طالب نے آپ سے فرمایا "نطبق علیہ حد المفتری اری ثمانین جلدہ لانہ اذا شرب سکر و اذا سکر ھذی و اذا ھذی افتری"[2] شرابی کو تہمت لگانے والے کی سزا دیجیے، یعنی ۸۰ کوڑے۔ کیوں کہ جب اس نے شراب پی تو اس کو نشہ ہوا اور جب نشہ ہوا تو بیہودہ بکا اور جب بیہودہ بکا تو تہمت لگائی - پس اس مثال میں شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا گیا ہے -

چھوٹی دلیل: مخالفین قیاس نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان کا جواب اس طرح دیا جا سکتا ہے کہ وہاں رائے سے مراد وہ رائے ہے جو خواہشِ نفسانی پر مبنی ہو۔ ایسی رائے یقیناً قیاس فاسد پر ہوگی، لیکن وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب کے لحاظ سے کیا جائے اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، وہ یقیناً قابل قبول ہونا چاہئے۔ چونکہ ایسا قیاس قرآن و حدیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں

۱- حضرت عمر کے اس خط کے اختلاف عبارت اور اس کے ماخذ کے بارے میں مفصل بحث باب الاجتہاد میں آئے گی -

۲- اس اثر کو امام مالک نے "مؤطا" میں روایت کیا ہے - دیکھو شرح "مؤطا" "تنویر الحوالک" (جلد ۲، صفحہ ۱۷۸) - دوسروں نے بھی لفظی اختلاف کے ساتھ اس کو روایت کیا ہے -

وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے[1] ۔

قیاس کے ارکان اور شرائط :

قیاس کے چار ارکان ہیں : (۱) اصل ، مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا جائے) (۲) فرع ، مقیس (جس چیز کو قیاس کیا جائے) (۳) حکم ، جو حکم قیاس کے بعد لگایا جائے (۴) علت ، یعنی وہ وصف جو مقیس علیہ اور مقیس میں مشترک ہو اور قیاس کا سبب ہو ۔ اس قسم کی مثال میں شراب اصل ہے ، نبیذ فرع ہے ، نشہ علت مشترکہ ہے اور حرام ہونا حکم شرعی ہے ۔

مذہب مختار کے نزدیک صحت قیاس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں :

اول : علت ایسا وصف ہو جو شرعاً معتبر ہو اور وہ بالکل صریح اور معین ہو ، مخفی اور غیر معین نہ ہو[2] ۔

دوم : مقیس و مقیس علیہ میں ایک ہی علت (وصف) موجود ہو ، کیونکہ وہ مختلف اوصاف قیاس کے لیے کافی نہیں جو آپس میں مماثلت اور مشابہت رکھتے ہوں ، کیونکہ ایک چیز کا حکم دوسری کے لیے اس وقت دیا جا سکتا ہے جب دونوں میں کلی مماثلت نہ ہو[3] ۔

۱ ۔ ''اعلام الموقعین'' جلد ۲ ، صفحہ ۴ ۔
۲ ۔ ''الاحکام'' للآمدی جلد ۳ ، صفحہ ۱۲ اور اس کے بعد ۔
۳ ۔ ایک عام قاعدہ ہے جو ''مجامع الحقائق'' میں مذکور ہے ، دیکھو اس کی شرح ''منافع الدقائق'' ، صفحہ ۳۲۲ ۔

سوم: اصل یا مقیس علیہ کا حکم عام ہو، اسی لیے اس حکم پر قیاس کرنا جائز نہ ہوگا جو کسی خاص واقعے کے ساتھ مخصوص ہو۔ "قواعدالمجامع" میں یہ عبارت مذکور ہے "الحکم علی خلاف یقتصر علی مورده" (یعنی حدیث کا جو حکم خلاف قیاس ہو تو وہ خاص واقعے کے ساتھ مخصوص رہے گا)۔ قواعد مجامع میں ایک وہ قاعدہ کلیہ بھی ہے جو "مجلہ" کی دفعہ ۱۵ میں مذکور ہے کہ "ما ثبت علی خلاف القیاس فغیره لا یقاس علیه"[1] (یعنی جو حکم خلاف قیاس ثابت ہو اس پر کسی اور کو قیاس نہیں کر سکتے)۔ یہ اصول آج کل کے اس مشہور قاعدے کے مطابق ہے کہ مستثنیات اپنی حد تک محدود رہتے ہیں[2]۔

جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے کہ "مجلہ" میں گواہی کا نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں[3] ہے، لیکن ایک روایت ہے کہ نبی صلعم نے خزیمہ بن ثابت انصاری کی شہادت کو دو مردوں کی گواہی کے برابر تصور فرمایا[4]،

۱- دیکھو "المجامع" اور اس کی شرح "المنافع" صفحہ ۳۳۳ و ۱۳۳۔

Exceptiones strictissimae interpretantur. --

۳- دفعہ ۱۶۸۵، آئندہ عنقریب ہم اس کی توضیح کریں گے۔

۴- اس واقعے کو بخاری نے روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح "عینی" (جلد ۱۳، صفحہ ۳۰۱) اور یہ حدیث "مسند امام احمد بن حنبل" میں بھی روایت کی گئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں "من شهد له خزيمة او عليه فحسبه" (یعنی جس کے موافق یا خلاف خزیمہ گواہی دے وہ کافی ہے)۔ دیکھو "کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق" تالیف امام مناوی، مصر، ۱۳۰۵ھ، صفحہ ۱۱۸۔

یعنی خلاف قیاس تنہا خزیمہ کی گواھی فیصلے کے لیے کافی سمجھی گئی - بس یہ استثناء خزیمہ ھی کے ساتھ مخصوص رھے گا اور جمہور فقہاء نے اس حکم پر دوسرے حکم کو کبھی قیاس نہیں کیا[1] اور نہ اس واقعے کے علاوہ کہیں اور کسی ایک مرد کی گواھی کافی سمجھی گئی ھے -

حاصل کلام یہ کہ قیاس اس وقت تک صحیح شمار نہ ھوگا اور نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ھے جب تک اس میں تمام مقررہ شرائط موجود نہ ھوں اور ایسا قیاس چونکہ منطقی ضابطوں پر مبنی ھوتا ھے اس لیے اس رائے سے مختلف ھوگا جو محض ھوائے نفسانی پر قائم کی گئی ھو -

۱- سلف میں سے قاضیوں کا ایک فرقہ اس طرف گیا ھے کہ ایک ایسے سچے گروہ کی گواھی پر بغیر حلف کے فیصلہ کیا جا سکتا ھے جس کی سچائی مشہور ھو - ان کا یہ نظریہ حدیث خزیمہ پر قیاس کرتے ھوئے ھے "الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ" تالیف ابن القیم الجوزیہ (مطبوعہ مصر، ۱۳۱۷ ھ، صفحہ ۵) - ھم اس کتاب کے باب البینات میں اس مسئلے کی تشریح کریں گے -

فصل ششم

دوسرے دلائل شرعیہ

انصاف اور خیر مطلق :

جمہور فقہاء کے متعلق دلائل شرعیہ ہم گزشتہ فصل میں بیان کر چکے ہیں اور ہم نے یہ بھی دیکھ لیا کہ دونوں اسلامی قانون کا پہلا ماخذ نص ہے اور پھر رائے۔

نص خواہ قرآن کی ہو یا سنت کی۔ دیگر دلائل شرعیہ سے مقدم ہے اور اس امر میں کسی مذہب اسلامی کا اختلاف نہیں۔ البتہ نص نہ ہونے کی صورت میں رائے کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ دیگر آراء میں وہ رائے سب سے مقدم سمجھی جاتی ہے جو کسی زمانے کے علمائے مجتہدین کی متفقہ رائے ہو، یعنی اجماع۔ اس کے بعد اس رائے کا درجہ ہے جو ان تمام شرائط و ضوابط کے مطابق قیاس کی گئی ہو جن کی وضاحت ہم پہلے کر چکے ہیں۔

ہم گزشتہ فصل میں یہ بھی بتا چکے ہیں کہ احادیث قبول کرنے کے شرائط اور اجماع و قیاس کے شرائط کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف کیسے شروع ہوا، لیکن ان کا اختلاف ان مسائل میں اور بھی شدید تھا جن کے لیے چاروں دلائل شرعیہ مذکورہ میں سے کوئی دلیل بھی

کارآمد نہیں ہو سکتی تھی ۔ چنانچہ بعض فقہاء نے ایسی نئی دلیلیں اختیار کیں جنھیں دوسرے فقہاء نے تسلیم کیا ، جیسے استحسان ، مصالح مرسلہ اور استصحاب ۔

ان تمام دلائل جدیدہ کا مقصد یہ ہے کہ رائے ، فکر و نظر اور احکام شرعیہ کے اسباب و علل کی تحقیق کی جائے ، نیز یہ کہ معاشرۂ انسانی کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو کما حقہ پورا کیا جائے، اس کی بہتری کے لیے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کیے جائیں جن میں عدل عمرانی اور حقیقی انصاف کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو ۔

اگر بامعان نظر دیکھا جائے تو اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل و انصاف ہی پر قائم کی گئی ہے کیونکہ یہ قانون الٰہی ہے اور اس میں دین و اخلاق اور اقتصادیات کے تمام پہلو موجود ہیں اور وہ فطری طور پر اپنے ضبط و انضباط کے لحاظ سے ایک دوسرے سے منسلک ہیں ؛ نیز یہ بھی طبیعی امر تھا کہ احکام الٰہی کے تمام اصول و دلائل اور ان کے فروعی علوم اور تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی موجود ہو، تا کہ وہ احکام ایسے دل نشین ہو جائیں کہ ان احکام کے احترام کے نقوش صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹ سکیں : مزید برآں ان احکام میں عملی زاویۂ نگاہ سے بھی رضائے الٰہی اور بندوں کی خوشنودی کی پوری پوری ضمانت موجود ہو ۔

---

١ ۔ ''حجۃ اللہ البالغہ'' تصنیف احمد عبدالرحیم عرف شاہ ولی اللہ ۔ مطبوعہ مطبع منیریہ ١٣٥٢ھ جلد ١ ، صفحہ ١ ۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عدل اور انصاف دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے "ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان" ۱ (یعنی خدا انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے)۔ عدل و احسان دونوں عموماً ایک ہی ساتھ استعمال ہوتے ہیں یہاں تک کہ ایک دوسرے کے مترادف بن گئے ہیں۔ عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے بھائی کو نقصان نہ پہنچائے اور اپنے بھائی کے لیے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔ باہمی معاملات میں خلوص و صداقت کو اپنا فرض منصبی تصور کرے۔ حقوق معاشرہ کی ادائگی کے ضمن میں نیکی کرنا، چشم پوشی اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آجاتے ہیں۔ ۲

ان فرائض معاشرہ ادا کرنے ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ فقہاء نے اپنے اجتہاد میں ہمیشہ روح شریعت کا خیال رکھا اور ان کی مساعی سے اعلیٰ نصب العین یعنی عدل حقیقی میں کار فرما رہیں۔ انسانی قوانین عدل حقیقی تک نہیں پہنچ سکے کیونکہ انسان کے وضع کردہ قانون تمام مدارج ارتقاء طے کرنے کے بعد بھی اس بلند معیار تک نہیں پہنچ سکیں گے جو شریعت الٰہی کا طرۂ امتیاز ہے۔

قدیم زمانے میں رومانی اور انگریزی قانون میں معدلت گستری ۳ کے تصور نے بڑا اہم حصہ لیا۔ چنانچہ رومیوں

---

۱ - سورہ نحل (۱۶) ۔ ۹۰ ۔

۲ - "احیاء علوم الدین" الغزالی ، مطبع عثمانیہ ، مصریہ ۱۳۴۶ھ جلد ۲ ، صفحہ ۶۶ - ۷۵ ۔

Aequitas ; Equity. - ۳

کہ جنرل جسٹس بریٹر [1] اور انگریزوں کی سماجی عدالتوں کے جج [2] پرانے قانون میں نئی نئی ترمیمیں کرتے اور اس کے نقائص [3] دور کرنے میں مسلسل مصروف رہے ہیں تاکہ قانون کو حیات انسانی کی ضروریات اور سچائی کے اصولوں کے مطابق چلائیں۔

اس کے بعد ہم مختصر طور پر فقہائے مسلمین کے بقیہ اصولی دلائل کی وضاحت درج کریں گے اور اگلے باب میں ان قواعد پر روشنی ڈالیں گے جن کی رو سے احکام میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے اور ان اختلافات سے بھی بحث کریں گے جو بظاہر اجتہاد اور نصوص (قرآن و سنت) میں معلوم ہوتے ہیں۔

استحسان :

امام اعظم ابو حنیفہ نعمان اور آپ کے مقلدین نے اجتہاد بالرائے میں زیادہ وسعت نظر سے کام لیا ہے ؛ چنانچہ انہوں نے قیاس استعمال کرنے اور اس کے ذریعے استنباط احکام میں یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ تمام احکام شرع کے لیے قیاس کو معیار بنا دیا ، خواہ وہ احکام قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں یا نہ ہوں۔

جب کسی مسئلے میں قیاس سے زیادہ قوی دلیل موجود ہو ، یعنی قرآن یا سنت کی نص یا اجماع ، تو فقہاء

Praetor. - ۱

Chancery Courts. - ۲

Acquitas Correctio Legis generaliter Latae - ۳
qua Parte deficit.

نے صریح قیاس ترک کرکے زیادہ قوی دلیل کے مطابق فتویٰ دیا ہے اور یہی استحسان کا مفہوم ہے ۔

استحسان کی توضیح کی مثال : یہ ایک قیاسی ضابطہ ہے کہ ایسی چیز کی بیع جو بیع کے وقت موجود نہ ہو ، جائز نہیں [1] اور ایسی چیز کے منافع [2] بھی چونکہ بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا اس لیے احناف کے نزدیک حقیقی مال شمار نہ ہوگا ، پس ٹھیکے میں چونکہ معدوم چیز کی بیع ہوتی ہے اور اس کے منافع بھی حقیقی مال نہیں ، لہذا وہ قیاس کی رو سے ناجائز ہونا چاہیے ، مگر چونکہ ٹھیکہ قرآن ، حدیث اور اجماع تینوں دلائل شرعیہ کی رو سے جائز ہے اور یہ تینوں دلائل قیاس سے زیادہ قوی ہیں اس لیے اس مسئلے میں فقہاء نے قیاس کو نظر انداز کرکے ٹھیکے کو ایک امر مستحسن سمجھ کر جائز قرار دیا ۔

یہی حال استصناع کا ہے ۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کے بنانے کی فرمائش کرے ، جیسے کشتی وغیرہ ۔ پس اس صورت میں بھی چونکہ وہ چیز موجود نہیں جس کا بنانا مطلوب ہے لہذا یہ معدوم چیز کی بیع ہوئی جو قیاسی ضابطے کی رو سے ناجائز ہونی چاہیے ، مگر چونکہ ایسی بیع سنت فعلی اور لوگوں کے تعامل یعنی اجماع کی رو سے جائز ہے ، لہذا اس مسئلے میں بھی فقہاء نے قیاس ترک کرکے ایسی بیع کو

۱ ۔ مجلہ کی دفعہ ۲۰۵ ۔
۲ ۔ بخلاف امام شافعی کے کہ وہ منافع کو حقیقی مال شمار کرتے ہیں (''مبسوط'' جلد ۱۱ ، صفحہ ۷۸) ۔

مستحسن سمجھا ہے اور اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

اس قسم کے طریقۂ استدلال کو، یعنی دلیل قوی کے سامنے قیاس ترک کردینا اکثر فقہاء نے تو تسلیم کیا ہے لیکن بعض [1] علماء نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تمام دلائل شرعیہ میں سے صرف دلیل استحسان ہی کو استحسان کیوں کہا جائے اور بعض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی دلیل استحسان کو قائم کرنا بالکل بے محل ہے کیونکہ شریعت اسلامی میں کوئی مسئلہ خلاف قیاس نہیں اور جو مسئلہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو سرے سے قیاس ہی غلط ہوگا یا وہ حکم شرعی قرآن اور حدیث سے ثابت [2] نہ ہوگا۔

بہر صورت اگر استحسان کے یہی مخصوص معنی مراد لیے جائیں تو کوئی نفس الامری اختلاف باقی نہیں رہتا اور اس مفہوم کے لحاظ سے استحسان کے اصلی لغوی معنی بھی محفوظ رہتے ہیں۔ کیونکہ یہ کلمہ یعنی استحسان مصدر ہے جس کے معنی ہیں کسی چیز کو اچھا سمجھنا اور اس میں کچھ شک نہیں کہ تمام فقہاء نے قرآن اور قوی دلیلوں کو دوسرے دلائل پر مقدم سمجھا ہے۔

۱ - امام غزالی نے ''مستصفیٰ'' میں یہ اعتراض کیا ہے (جلد ۱، صفحہ ۱۳۹)۔

۲ - ''اعلام الموقعین'' (جلد ۱، صفحہ ۳۳۵) و ''مجموعۃ الرسائل الکبریٰ'' لابن تیمیہ (مصر ۱۳۲۳ھ جلد ۲، صفحہ ۲۱۸)۔

اس مسئلے میں اختلاف کا سبب یہ ہے کہ احناف استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں کیونکہ یہ قیاس جلی مذکور سے مختلف ہے ۔ وہ قیاس خفی کی یہ تعریف کرتے ہیں ''دلیل ینقدح فی نفس المجتہد لا تساعدہ العبارۃ عنہ ، ولا یقدر علی ابرازہ و اظہارہ'' (یعنی قیاس خفی ایسی دلیل ہے جو مجتہد کے دل پر تو نقش ہوتی ہے لیکن وہ اسے لفظوں میں ظاہر نہیں کر سکتا) اور یہ کہ ''ترک القیاس والاخذ بما ہو اوفق للناس''[1] وہ قیاس جلی کو ترک کرنے اور ایسی صورت اختیار کرنے کا نام ہے جو لوگوں کے لیے زیادہ منفعت بخش ہو اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ رواج یا مصلحت یا ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے قیاس جلی کو ترک کر دیا جائے ، جیسے بیع بالوفا، لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے[2] ۔ اسی طرح ضرورت اور رفع مشقت کی غرض سے بہت سے مسائل میں قیاس خفی کی رو سے فتویٰ دیا گیا ہے جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے ۔

بعض مالکیہ نے بھی اس قسم کا استحسان اختیار کیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے ''الالتفات الی المصلحۃ والعدل''[3] (یعنی مصلحت عامہ اور انصاف کا لحاظ رکھنا) ۔

۱۔ ''المبسوط'' للسرخسی (جلد ۱۰ ، صفحہ ۱۴۵) ۔

۲۔ ''جامع الفصولین'' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۶) ۔

۳۔ ''الاعتصام'' تالیف شاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۹۲۱-۶۱۱) اور ''بدایۃ المجتہد'' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۵۱) ۔

امام احمد بن حنبل[1] کی بھی یہی رائے ہے لیکن امام شافعی نے استحسان کو تسلیم نہیں کیا اور فرمایا "من استحسن فقد شرع"[2] (یعنی جس نے دلیل استحسان سے کام لیا اس نے شریعت میں نیا قانون بنایا)۔

امام شافعی نے دلیل استحسان میں یہ وضاحت بیان کی ہے کہ "جب کوئی حاکم اور مفتی کہے کہ چونکہ اس مسئلے کے بارے میں کوئی حدیث نہیں اور نہ قیاس کام دیتا ہے ، لہذا میں استحسان کی رو سے فتویٰ دیتا ہوں تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا مفتی اور شہر کا ہر حاکم اپنے اپنے استحسان کے مطابق فتویٰ دے سکتا ہے - اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک ہی مسئلے میں بہت سے مختلف فتوے جاری ہو جائیں گے اور مفتیان شرع جو کچھ چاہیں گے فتویٰ دیں گے اور اگر استحسان کی راہ مسدود کردی جائے تو فتاویٰ کا یہ اختلاف و افتراق ختم ہوجائے گا ۔ اگر وہ مفتی جو قیاس پر ترک کر کے استحسان اختیار کرتا ہے ، یہ کہے کہ لوگوں پر میرے فتویٰ کا اتباع لازم ہے تو اس سے دریافت کیا جائے کہ تمہاری اطاعت کا کس نے حکم دیا ہے جو لوگوں پر تمہاری پیروی فرض ہوئی ؟ ذرا یہ تو بتاؤ کہ اگر تمہاری طرح

---

۱ - جیسا کہ آمدی کی کتاب "الاحکام" میں مذکور ہے (جلد ۴ ، صفحہ ۱۳۵) یہ اس کے مخالف ہے جو سبکی کی کتاب "جمع الجوامع" میں مذکور ہے (دیکھو اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیہ بنانی جلد ۲ ، صفحہ ۳۶۹) -

۲ - "المستصفی" (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۷) -

کوئی دوسرا تم سے بھی کہے تو کیا تم اس کی اطاعت کرو گے یا یہ کہو گے کہ "میں تو اسی کی اطاعت کروں گا جس کی اطاعت پر مامور ہوں ؟" پس اسی طرح تمہاری اطاعت بھی کسی پر لازم نہیں، البتہ اطاعت تو اسی کی لازم ہے کہ جس کی اطاعت کا خدا اور رسول نے حکم دیا ہے اور اسی کو حق اطاعت پہنچتا ہے خواہ وہ حکم صراحۃً دیا گیا ہو یا ایسے دلائل موجود ہوں جن سے ایسا حکم ثابت ہو۔[1]

جو استحسان کو مانتے ہیں وہ یہ دلائل پیش کرتے ہیں: آیۃ کریمہ "الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ"[2] (یعنی جو لوگ بات غور سے سنتے ہیں، پھر اس کے بہترین حکم کی پیروی کرتے ہیں)۔ حدیث ابن مسعود "ما رآہ المسلمون حسنا فہو عنداللہ حسن"[3] (یعنی جو کچھ مسلمان بہتر سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی بہتر ہے)۔ مگر مخالفین استحسان اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں استحسان کی کوئی دلیل نہیں اور حدیث میں اجماع کی طرف اشارہ ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

آخری ریمارک: استحسان کے تیسرے معنی یہ بھی ہیں: "جسے مجتہد اپنی عقل و رائے سے بہتر سمجھے اور

۱ - "کتاب الام" باب ابطال الاستحسان (جلد ۷، صفحہ ۲۷۳ - ۲۷۴)۔

۲ - سورۂ زمر (۳۹) ۱۸۔

۳ - اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

اس کی طرف جھکے'' مگر یہ معنی صحیح نہیں کیوں کہ اس کی بنیاد رجحان طبع اور خواہش نفس پر ہے اور یہ صورت احناف اور امام مالک دونوں کے نزدیک مقبول نہیں ۔[1]

مصالح مرسلہ :

مذاہب اسلامی کے تمام ائمہ اس بات پر متفق ہیں کہ عبادات شرعیہ کی حقیقت تعیین احکام ہے اور مسائل عبادات دلائل شرعیہ سے بالکل عیاں ہیں ۔ ہر حال یہ موضوع ہماری بحث سے خارج ہے ؛ اسی طرح سوائے داؤد ظاہری[2] کے تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائل معاملات میں عقلی پیمانے استعمال کیے جاتے ہیں اور وہ مصالح اور رفاہ عامہ پر مبنی ہیں ۔[3]

جب شرع ان مصالح کا جواز یا عدم جواز نص یا قیاس کے ذریعے سے واضح کردے تو اس کی تعمیل ضروری ہے لیکن جب شرع مصالح کے بارے میں خاموش رہے یعنی جب دلائل شرعیہ کسی امر کی مصلحت کو واضح نہ کریں تو ہم اس میں مصالح عامہ سے استصواب کرسکتے ہیں ۔

امام مالک نے اس کو جائز قرار دیا ہے ، یعنی ان کے نزدیک مصلحت بھی ایک دلیل شرعی ہے ۔ انھوں نے

---

۱ ۔ دیکھو ''الاعتصام'' میں یہ موقع اور شرح ''المنار'' لابن ملک صفحہ ۲۸۵ ۔

۲ ۔ ظاہریہ کے نزدیک معاملات بھی عبادات کی طرح تعبدی ہیں ، خواہ عقل میں آئیں یا نہ آئیں ۔

۳ ۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے ۔

اس جدید دلیل کا نام مصالح مرسلہ[۴] اس لیے رکھا ہے کہ جب مصلحت عامہ کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو اسی دلیل کی بنیاد پر کوئی فتویٰ دے دیا جاتا ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی حکم کو ایسے ضابطہ معنوی کے مطابق قرار دیا جائے جو مصلحت عامہ اور منشأ شریعت دونوں کے موافق ہو یا بالفاظ دیگر ایسا اصول قائم کیا جائے جس میں روح عامہ اور منشأ شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے۔

اس نئی دلیل کے لیے تین شرائط ہیں: ایک یہ کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ معاملات یعنی امور دنیاوی سے متعلق رکھتا ہو تاکہ اس میں نظر و فکر کے ذریعے مصلحت کا تعین کیا جاسکے۔ دوسرے یہ کہ مصلحت عامہ روح شریعت کے موافق ہو یا نہ دلائل شرعیہ کے خلاف نہ ہو اور تیسری شرط یہ ہے کہ مصلحت عامہ کا تعلق ضروریات زندگی یا حاجات (امور عامہ) سے ہو نہ کہ کمالیات (تحسینات) سے۔ ضروریات زندگی سے یہ مراد ہے کہ ان سے مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہو۔ حاجات سے مراد وہ امور عامہ ہیں جو معاش کی بہتری کے لیے ضروری ہیں اور کمالات سے وہ امور مراد ہیں جن کا تعلق سامان تعیش اور آرائش سے ہو۔

---

۴ - یہ مسئلہ کتاب ''الاعتصام'' میں دیکھیے (جلد ۲، صفحہ ۹۵ - ۱۱۶) اور ''المستصفی (ج ۱، صفحہ ۱۳۹ - ۱۴۳) اور ''تبصرة الاحکام'' (جلد ۲، صفحہ ۱۱۷) -

هم چند مثالیں اسی بیان کرتے ہیں جو مصالح مرسلہ سے متعلق ہیں :

(۱) فوجی اخراجات اور ملک کی حفاظت کے لیے مالداروں پر ٹیکس لگانا ۔

(۲) مجرم سے مال واپس لینا خواہ اس نے وہی مال چرایا ہو جو واپس لیا جائے یا دوسرا ۔

(۳) جب کفار جنگ میں مسلمان قیدیوں کو ڈھال بنالیں یعنی حملے کے وقت انہیں اپنے آگے رکھیں تو ایسے نازک موقع پر کفار کے جارحانہ اقدام کو روکنے کے لیے اور تمام مسلمانوں کی منفعت کی خاطر مسلمان قیدیوں کا قتل جائز ہے بشرطیکہ اس کے سوا دوسرا چارہ کار نہ ہو۔

(۴) امام مالک نے اس شخص کی سزا جس پر چوری کا الزام ہو، قید تجویز کی ہے اور آپ کے شاگردوں نے کوڑے لگانا بھی تجویز کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کوڑوں کی سزا میں دو فائدے ہیں، ایک یہ کہ اس طرح مال مسروقہ کا پتا لگ جاتا ہے، دوسرے یہ کہ دوسرے لوگوں کے لیے یہ سزا موجب عبرت اور باعث تہدید ہوتی ہے، لیکن ماربیٹ کی حالت میں اقرار جرم کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔[1] یہ سزا ویسی ہی ہے جیسی رومیوں میں چوری کے ملزم کی سزا ماربیٹ تھی اور قرون وسطیٰ کے یورپ میں اور چین کے پرانے قانون میں بھی متہم چوری

۱ - مگر امام سحنون کے نزدیک ایسے اقرار کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ دیکھو ''الاعتصام'' ۔

کی سزا دی جاتی ہے۔[1]

مذہب مالکیہ میں مصالح مرسلہ کا خلاصہ یہی ہے جو بیان کیا گیا، لیکن باقی ائمہ نے اس دلیل کو تسلیم نہیں کیا۔ سوائے بعض کے، جیسے امام طوفی حنبلی، جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ امام غزالی شافعی استصلاح کے قائل تو ہیں مگر پانچویں دلیل شرعی کی حیثیت سے نہیں، اور جائز بھی صرف اس صورت میں سمجھتے ہیں جب مصلحت اشد ضروری اور بالکل قطعی و یقینی ہو۔

چنانچہ امام غزالی نے مصلحت ہی کی بنا پر، جب کفار مسلمانوں کو ڈھال بنائیں تو مسلمانوں کا قتل جائز قرار دیا ہے۔ لیکن وہ چوری کی متہم کو مارپیٹ کی سزا دینا جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ یہاں باز پرس کی مصلحت کے مقابلے میں دوسری مصلحت معروف کی بھی موجود ہے کہ شاید وہ بےقصور ہی ہو اور "مجرم کو نہ مارنا بےقصور کے مارنے سے بہتر ہے۔[2]"

چور کو مارنے کے بارے میں آپ امام غزالی کی رائے، مالکی کے نظریوں، مذہب حنفی کی رائے اور اس حدیث شریف کے موافق پائیں گے "فان الامام

۱۔ سنہوری کی کتاب "المبادی الاولیہ فی علم الحقوق" صفحہ ۲۶۹ -

۲۔ "المستصفی" کا مقام مذکور۔

۳۔ "المستصفی" (جلد ۲، صفحہ ۷)۔

لان یخطی فی العفو خیر من ان یخطیٔ فی العقوبة''[1] (یعنی امام کا غلطی سے کسی مجرم کو معاف کردینا اس سے بہتر ہے کہ وہ غلطی سے کسی بےگناہ کو سزا دے دے۔)

استدلال و استصحاب حال :

استدلال مصدر ہے استدل سے، جس کا معنی یہ ہے کہ اس نے دلیل تلاش کی اور حاصل کرلی۔ اسی معنی میں ہم نے یہ لفظ اکثر استعمال کیا ہے اور اسی معنی میں اکثر علمائے اصول اور فقہاء نے اپنے اختلافات کے باوجود اسے استعمال کیا ہے۔

لیکن معنی مذکور کے علاوہ یہ لفظ علمی اصطلاح میں خاص دلیل عقلی کے معنوں میں مستعمل ہوا ہے ''ھو دلیل لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس'' (یعنی استدلال ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نہ نص ہو، نہ اجماع اور نہ قیاس ہو[2])۔ اس مجمل اور مبہم تعریف میں استدلال کے بہت سے معانی اور قسمیں داخل ہیں جن میں سے ہم صرف اہم قسمیں بیان کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں ''استدلال بالقیاس المنطقی'' اور ''استدلال باستصحاب الحال''۔

۱۔ اس حدیث کو سیوطی نے ترمذی، بیہقی، حاکم اور ابن ماجہ سے روایت کرتے ہوئے ''جامع الصغیر'' میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۱۳)۔

۲۔ ''جمع الجوامع'' مع اس کی شرح اور حاشیہ کے (جلد ۲، صفحہ ۳۵۸) اور ''الاحکام'' للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۹۰ اور اس کے بعد) اور ''المستصفی'' (جلد ۱، صفحہ ۱۰۰) اور ''اعلام الموقعین'' (جلد ۱، صفحہ ۲۹۳)۔

"استدلال بالقیاس المنطقی" کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قول ہے جو چند ایسے جملوں سے مرتب ہو جنھیں تسلیم کر لینے کے بعد دوسرے قول، یعنی اس کے نتیجے کا تسلیم کرنا بھی ضروری ہو جائے، جیسے بیع ایک معاملہ ہے اور ہر معاملے کا جزو اعظم رضامندی ہے" - ان دونوں جملوں کی صداقت تسلیم کر لینے کے بعد اس کے نتیجے کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے کہ "بیع کا جزو اعظم رضامندی ہے" - چونکہ اس بحث کا تعلق علم منطق سے ہے لہذا یہاں مزید بحث کرنا ضروری نہیں[1] -

رہا "استصحاب یا استدلال باستصحاب الحال" تو اس کی تعریف یہ ہے کہ استصحاب ایسی دلیل عقلی ہے جو اس وقت کام آتی ہے جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو - استصحاب کے لغوی معنی باقی رکھنے کے ہیں اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم وجود کو ہر حالت میں باقی رکھا جائے یہاں تک کہ نفی کی حالت ثابت نہ ہو جائے - امام شافعی اور احمد بن حنبل کے اکثر مقلدین اور شیعہ امامیہ[2] خاص صورت میں ایسے استدلال کے قائل ہیں، لہذا ہم اس طریقۂ استدلال کی بعض مثالوں سے وضاحت کرتے ہیں:

۱- "الموضوع" شرح قاضی عضدالدین، جو ابن حاجب کی کتاب "مختصر المنتہی" پر ہے، ۱۳۰۷ھ (جلد ۱، صفحہ ۲۱ - ۵۳) -

۲- کتاب "العناوین الاصول" جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے (جلد ۲، صفحہ ۸۳ اور اس کے بعد) -

(۱) ''استصحاب البرأة الاصلیه'' (بری الذمه ہونے کی اصلیت کو باقی رکھنا) ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ از روئے عقل اصلیت میں کوئی ذمے داری نہیں ہوا کرتی تا وقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو ۔ یہی اصول ''کتاب الاشباہ والنظائر'' ۱ کے قاعدہ کلیہ میں ''مجلہ'' کی دفعہ ۸ میں مذکور ہے ''الاصل براءۃ الذمۃ'' یعنی اصلیت میں کوئی واجبات کسی پر نہیں ہوا کرتے ۔ چنانچہ اس قاعدے کے لحاظ سے کوئی شخص اس وقت تک کسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا جب تک کوئی دلیل شرعی موجود نہ ہو جو واجبات کو ثابت کرے ۔

(۲) ''استصحاب العموم الی ان یرد التخصیص'' (یعنی عمومیت باقی رکھنا جب تک کوئی وجہ تخصیص نہ ہو) ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ عام نص کا حکم بھی عام رکھا جائے گا تا وقتیکہ دوسری نص کے ذریعے بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے ، چنانچہ ایک عام حکم میں بلا کسی خاص دلیل کے استثنا نہیں کیا جا سکتا ۔

(۳) ''استصحاب النص الی ان یرد النسخ'' (یعنی نص کا حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک دوسری نص سے منسوخ نہ ہو جائے) ۔

---

۱ ۔ ''کتاب الاشباہ'' للسیوطی (صفحہ ۳۹) اور ''کتاب الاشباہ'' لابن نجیم (صفحہ ۲۳) ۔

(ج) "استصحب الوصف الثابت شرعاً حتی یثبت خلافه او استصحاب الماضی بالحال" (یعنی جو کیفیت شرعاً ثابت ہے اسے باقی رکھنا جب تک کہ کیفیت کی تبدیلی ثابت نہ ہو یا ماضی کا حکم حال میں باقی رکھنا ۔

اس کا یہ مطلب ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانۂ ماضی میں ثابت ہو ، وہی حکم زمانۂ حال میں باقی رکھنا ، تاوقتیکہ اس کے خلاف ثابت نہ ہو اور یہ اصول اس قاعدہ کلیہ کی رو سے قائم کیا گیا ہے جو اشباہ[1] میں اور مجلہ کی دفعہ ۵ میں مذکور ہے کہ "الاصل بقاء ما کان علی ما کان" یعنی اصل اصول یہ ہے کہ چیز کو اسی کیفیت پر باقی رکھا جائے جس پر وہ پہلے تھی ۔ بالفاظ دیگر جیسا کہ "مجامع[2]" میں اور مجلہ کی دفعہ ۱۰ میں بھی مذکور ہے کہ "ما ثبت بزمان یحکم ببقائه ، ما لم یوجد دلیل علی خلافه فاذا ثبت فی زمان ملک شیء لاحد یحکم ببقاء الملک ما لم یوجد ما یزیله[3]" (یعنی جو چیز کسی وقت ثابت ہو اسے باقی رکھا جائے ۔ وقتیکہ کوئی دلیل اس کے خلاف نہ ہو ۔ چنانچہ اگر کسی وقت کسی چیز کی ملکیت کسی شخص کے لیے ثابت ہو تو اس کی ملکیت برقرار رکھی جائے گی تا وقتیکہ ازالہ ملکیت ثابت نہ ہو جائے) ۔

---

۱ - "کتاب الاشباہ" للسیوطی (صفحہ ۳۷) و لابن نجیم (صفحہ ۳۰) ۔

۲ - "المجامع" اور اس کی شرح "المنافع" (صفحہ ۳۳۰) ۔

۳ - نیز دیکھو "مجلہ" کی دفعہ ۱۶۸۳ ۔

استصحاب کی اسی قسم کی تشریح میں مذہب شافعی اور مذہب حنفی کا اختلاف ہے۔ مذہب شافعی میں تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا ہی حالت سابقہ پر باقی رہنے کی دلیل ہے اور مذہب حنفی میں صرف تبدیلی حالت کا ثابت نہ ہونا حالت سابقہ باقی رہنے کی دلیل نہیں بلکہ اس سے تو تبدیلی کے دعویٰ کی نفی ہوتی[1] ہے۔ دراصل یہ اختلاف نظری ہے، یعنی خیال کی صورت گری ہے ورنہ دونوں کا نتیجہ اور مآل ایک ہی ہے۔

(د) ''استصحاب المقلوب او استصحاب الحال فی الماضی'' (یعنی برقراری معکوس یا حال کی حالت کو ماضی میں قائم رکھنا)۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا وجود یا عدم وجود زمانۂ حال میں ثابت ہو، اسے زمانۂ ماضی میں بھی برقرار رکھنا، جیسے جب فقہاء کا اختلاف ہو جائے کہ آیا وہ دستوری ضابطے یا پیمانے جو ان کے زمانے میں مروج ہے، رسول اللہ صلعم کے زمانے میں تھے یا نہیں، تو استصحاب کی رو سے اس کا فیصلہ ایجاب میں ہوگا، تا وقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو، مگر ایسا استصحاب ترجیحی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا[2]۔

---

۱ - ''اعلام الموقعین'' میں یہی مضمون اور شرح ''مجامع'' (صفحہ ۳۱۱)۔

۲ - ''الابہاج'' شرح ''المنہاج'' للسبکی (مطبوعہ مع شرح اسنوی) جلد ۳، صفحہ ۱۱۱ - ۱۱۲۔

اسلام سے پہلے کی شریعتیں :

قوانین کے اساسی ماخذ کی بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ایک ایسی آخری دلیل کا ذکر کرتے ہیں جس کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ "شرع من قبلنا شرع لنا" (یعنی پچھلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی قابل عمل ہیں) ۔ اس دلیل کے متعلق ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا شریعت اسلامی نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کیا ہے یا نہیں ؟

ایک فریق نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ پچھلی شریعتیں شریعت اسلامی سے منسوخ ہو چکی ہیں ، سوائے ان احکام کے جنھیں شریعت اسلامی نے برقرار رکھا ہے ۔ علمائے اصول کے نزدیک یہی قول مختار ہے[1] ۔

دوسرے فریق نے کہا کہ "شریعة من قبلنا شریعة لنا" یعنی ہم سے پہلی امتوں کی شریعتیں ہمارے لیے بھی واجب العمل ہیں ، بایں معنی کہ پہلی شریعتوں کے وہ احکام جو شریعت اسلامی سے منسوخ نہیں ہوئے واجب العمل ہیں۔ اس قاعدے کی رو سے کہ "القدیم یترک علی قدمه" یہی "مجامع"[2] اور "مجله" کی دفعہ ٦ میں ہے ۔

بحیثیت مجموعی ہمیں اس دلیل میں کوئی فائدہ نظر نہیں آیا ، کیونکہ اس کا تعلق خاص عبادات سے ہے ۔ باقی رہے معاملات تو ہم اگلے باب میں دیکھیں گے کہ اسلامی شریعت آئین مدینہ سے کہاں تک متاثر ہوئی ہے ۔

١ ۔ "المستصفی (جلد ١ ، صفحہ ١٣٢) اور "الاحکام" آمدی کی (جلد ٣ ، صفحہ ١٢٩) ۔

٢ ۔ شرح "المجامع" (صفحہ ٢١١ و ٣٢٦) ۔

فصل هفتم

اجتہاد

اجتہاد اور تقلید :

اجتہاد کے لغوی معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں اس امکانی کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعے استنباط احکام کے لیے کی جائے۔ بالفاظ دیگر وہ کوشش جو مذکورۃالصدر اصول اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کے لیے کی جائے۔ اجتہاد کا مفہوم تقلید کے بالکل برعکس ہے کیونکہ تقلید میں بلا نظر و تنقید دوسرے کی رائے کی پیروی کی جاتی ہے یا جس طرح آمدی [1] نے تقلید کی تعریف کی ہے کہ "بلا چون و چرا دوسرے کی رائے پر عمل کرنا۔"

چونکہ شرع اسلامی شریعت الٰہیہ ہے جو مشہور اور مقررہ اصول سے ماخوذ ہے، خواہ وہ اصول منقولہ ہوں جیسے کتاب اللہ اور سنت نبوی، یا عقلی ہوں، جیسے اجماع، قیاس اور استحسان وغیرہ، پس انہی دلائل شرعیہ سے استخراج احکام کا نام اجتہاد ہے اور اجتہاد ہی

---

۱ - "الاحکام" (جلد ۳، صفحہ ۱۶۶) -

کے ذریعے معاملات روز مرہ اور معاشرہ انسانی کے تقاضوں کو کچھ حصہ پورا کیا جا سکتا ہے - یہی وجہ ہے کہ اجتہاد میں شرع اسلامی کی تاریخ کا لازمی عنصر شمار ہوتا ہے -

شرع اسلامی کے مجتہدین جب تک قرآن و حدیث کے احکام پاتے تھے ان پر عمل کرتے تھے اور جب کسی مسئلے میں قرآن و حدیث کا کوئی حکم نہ ہوتا تھا تو اپنے اجتہاد سے کام لیتے تھے - پس وہ کبھی تو مسائل حاضرہ کو امثلہ و نظائر پر قیاس کرتے تھے اور کبھی استحسان و مصالح مرسلہ یا استصحاب و استدلال کے ذریعے استنباط احکام کرتے تھے -

اجتہاد کے ذریعے استخراج احکام کا طریقہ ایک نہ تھا ، بلکہ مختلف طریقوں سے اجتہاد کیا جاتا تھا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلوب اجتہاد اور مذاہب میں اختلاف رونما ہوا ، خصوصاً دولت عباسیہ کے عہد زریں میں - اسی دور میں اہل سنت کے چاروں مذاہب پیدا ہوئے اور علم فقہ و علم اصول نے ترقی کی -

چنانچہ علماء میں مباحثے اور مناظرے شروع ہو گئے - نیز تبادلۂ خیالات اور تبادلۂ عقائد بھی ہوتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ائمہ مجتہدین کے مقلدوں کا باہمی اختلاف بہ سبب خود ائمہ کے باہمی اختلاف کے بہت کم رہ گیا اور ان کے مختلف نظریے بھی ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے -

یہاں تک کہ دولت عباسیہ کے آخری دور میں اجتہاد کا یہ جوش و خروش کم ہو گیا ، حتیٰ کہ تیرہویں صدی

عیسوی میں ھلاکو خاں کے ھاتھوں سقوط بغداد کے بعد علمائے اھل سنت نے مذھب میں بے جا دخل و بدعت کے خوف سے باتفاق رائے اجتہاد موقوف کرنے اور صرف چار مذاھب کا اتباع کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ اس کے بعد عربی ثقافت آھستہ آھستہ زوال پذیر ھونے لگی اور اس کے تمام گوشوں پر جمود طاری ھوگیا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ تقلید کا رواج عام ھو گیا ، فقہی اجتہاد ختم ھو گیا اور اوھام پرستی و بے بنیاد معتقدات کا زور ھو کر مسلمانوں کے انحطاط و زوال کا مظہر بن کر عرصہ دراز تک باقی رھا ۔

بسا اوقات جاھل مقلدوں نے ایسے بے بنیاد مسائل اختیار کر لیے جن کا فقہ سے کوئی علاقہ نہ تھا اور بہت سے غیر ملکیوں یا مستشرقین نے یہ حالت دیکھ کر شرع اسلامی کے بارے میں فیصلہ دے دیا کہ وہ ایک پس ماندہ قانون ھے اور یہ خیال کیا کہ اسلامی قانون جدید تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا ، حتیٰ کہ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں ھر جگہ اصلاحی تحریکات شروع ھوگئیں اور سلف صالح کے مذھب کی نشأہ ثانیہ کا ظہور ھؤا ۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ جیسے بہت سے ائمہ تقلید ترک کرنے اور کسی خاص مذھب کی عدم پابندی کی تبلیغ کرنے لگے اور انھوں نے تمام مذاھب اسلامیہ کو ایک مرکز پر لانے کی ھر ممکن کوشش کی ۔ نیز فیصلہ کیا کہ اصول شرع اور ان کی حقیقی روح کی طرف رجوع کیا جائے اور ثقافتی ترقی کے میدان میں انھی کو چراغ راہ بنایا جائے ۔

مجتہدین :

اجتہاد ہر شخص کے لیے جائز نہیں ، بلکہ اجتہاد کرنے کے لیے ان مخصوص صلاحیتوں کا ہونا لازمی ہے جو مجتہد کو اس قابل بنا دیں کہ وہ استخراج احکام اور استدلال کے کام کو سر انجام دے سکے ۔ لہذا مجتہد کے لیے شرط ہے کہ وہ صائب الرائے ہو ، صاحب فراست ہو ، انصاف پسند ہو ، پاکیزہ اخلاق کا مالک ہو ، احکام سمجھنے کی بصیرت تامہ رکھتا ہو ، یعنی دلائل شرعیہ اور استنباط احکام کے طریقوں سے پوری طرح واقف ہو ، اس کے ساتھ زبان پر پورا عبور رکھتا ہو ۔ تفسیر قرآن ، اسباب نزول ، راویوں کے حالات ، جرح و تعدیل کے طریقوں اور ناسخ و منسوخ کی معرفت سے پوری طرح با خبر ہو ۔ شاطبی نے اس شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ مجتہد مقاصد شریعت سمجھنے کی مہارت تامہ رکھتا ہو ۔

یہ شرائط مذکورہ اس مجتہد مطلق کے لیے ضروری ہیں جس کا نصب العین تمام مسائل فقہ میں اجتہاد کرنا ہو لیکن یہ تمام شرائط دوسری قسم کے مجتہدین کے لیے ضروری نہیں ۔ چنانچہ کسی ایک مسئلے میں اجتہاد کرنے والے کے لیے اتنا کافی ہے کہ وہ اس خاص مسئلے کے دلائل اور اس کے نتائج سے بخوبی واقف ہو ۔

مجتہدین کے کئی درجے ہیں : مجتہد فی الشرع ، مجتہد فی المذہب ، مجتہد فی المسائل اور مجتہد مقید ۔

پہلی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی الشرع وہ ہے جو کسی خاص مذہب کا بانی ہو ، جیسے مذاہب اہل سنت کے چار ائمہ ، ابوحنیفہ ، مالک ، شافعی اور احمد بن حنبل ، یا مردہ مذاہب کے بانی جیسے اوزاعی ، داؤد ظاہری اور طبری ، یا جیسے امام جعفر صادق اہل شیعہ کے نزدیک ، یا ان حضرات کے علاوہ اس درجے کے دیگر ائمہ ۔

دوسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المذہب وہ ہے جو کسی مذہب کا بانی نہ ہو ، البتہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کا مقلد ہو، لیکن بہت سے اصولی یا فروعی مسائل میں اپنے پیش رو امام سے اختلاف رکھتا ہو اور اپنے ذاتی اجتہاد سے فروعی مسائل کا استخراج کرتا ہو ، نیز زندگی کے عملی مسائل کو شرعی اصول و مبادی کے مطابق ڈھال سکتا ہو ، جیسے مذہب حنفی میں صاحبین یعنی ابو یوسف اور محمد بن حسن شیبانی اور مذہب شافعی میں امام شافعی کے شاگرد مزنی [1] وغیرہ ۔

تیسری قسم کا مجتہد یعنی مجتہد فی المسائل وہ ہے جو مذہب کے اصول و مبادی میں نہیں بلکہ بعض فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لے ، جیسے مذہب حنفی میں طحاوی ، سرخسی وغیرہ اور مذہب شافعی میں غزالی وغیرہ ۔

چوتھی قسم کا مجتہد یعنی مجتہد مقید وہ ہے جو آرائے سلف کا پابند ہو اور انھیں کے اجتہاد کی پیروی کرتا ہو، لیکن احکام

۱ - ''طبقات الشافعیہ الکبری'' لابن السبکی میں مذکور ہے (ج ۱ ص ۲۴۳) کہ مزنی امام شافعی سے اصولی اختلاف نہیں رکھتے ، البتہ فروعی مسائل کے استخراج میں اختلاف ہے۔

حقیقت اور ان کے منشا کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ ایسے مجتہدوں کو اصحاب تخریج کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مذہبی مسائل کے متعلق مختلف آرا میں ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں، قوی و ضعیف، ظاہرالروایۃ اور نادر روایات وغیرہ کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں، جیسے مذہب حنفی میں کرخی، قدوری، صاحب ہدایہ اور فقہ کے چار مشہور متنوں کے مصنف۔ ان کے بھی مختلف درجے ہیں۔ ان حضرات کے بعد ایسے مقلدین کا درجہ ہے جو بغیر حجت قاطعہ کے اپنے پیش رو ائمہ کے مسلک پر چلتے ہیں۔[1]

وجوب اجتہاد کی دلیلیں:

کتاب و سنت، اجماع صحابہ اور ائمہ اربعہ[2] کے اقوال میں بہت سی ایسی شرعی دلیلیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر اس شخص پر اجتہاد کرنا واجب ہے جس میں مجتہد کی صفات موجود ہوں۔ دلائل کا خلاصہ ملاحظہ ہو:

اول — کتاب اللہ: قرآن کریم نے احکام شرع پر غور و خوض کرنے اور اختلافی مسائل میں اصل کی طرف

---

۱ - دیکھو ابن عابدین کی تصنیف "شرح المنظومہ" مسمی "عقود رسم المفتی" مطبع معارف سوریہ ۱۳۰۱ھ (صفحہ ۵)۔

۲ - رسالہ "القول المفید فی ادلۃ الاجتہاد والتقلید" شوکانی (۱۳۴۸ھ) اور "الاحکام" للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۳۹ اور اس کے بعد) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۲، صفحہ ۱۲۸ اور اس کے بعد)۔

رجوع کرنے کو واجب قرار دیا ہے آیۂ ''فاعتبروا یا اولی الابصار'' (اے آنکھوں والو عبرت حاصل کرو) - ''فان تنازعتم فی شئی فردوہ الی اللہ و الرسول''[۱] (یعنی مومنو! اگر کسی معاملے میں تمہارا اختلاف ہو جائے تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو -

دوم — سنت نبی کریم صلعم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ''اجتہدوا فکل میسر لما خلق لہ''[۲] (یعنی اجتہاد کرو کیوں کہ جو شخص جس کام کے لیے پیدا کیا جاتا ہے، اللہ وہ کام اس کے لیے آسان کردیتا ہے -) ''اذا حکم الحاکم فاجتہد، ثم اصاب فلہ اجران و اذا حکم احتہد ثم اخطأ فلہ اجر''[۳] (یعنی جب کوئی حاکم فیصلہ دیتے میں صحیح اجتہاد کرے تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے اپنے اجتہاد میں غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے) - ''طلب العلم فریضۃ علیٰ کل مسلم و مسلمۃ''[۴] یعنی علم

---

۱ - سورۃ حشر (۵۹) ۲، سورۃ نسا (۴) ۹۵ -

۲ - ''الاحکام'' للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۱۷۰) -

۳ - یہ حدیث ''صحیحین'' میں روایت کی گئی ہے ''مسلم'' (جلد ۵، صفحہ ۱۳۱) ''بخاری'' مع شرح عینی (جلد ۲۵، صفحہ ۶۷) -

۴ - یہ حدیث سیوطی نے ''جامع الصغیر'' (نمبر ۵۲۶۴) میں بیہقی، طبرانی خطیب اور ابن عدی سے روایت کی ہے - نووی نے کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اگرچہ معنی کے لحاظ سے صحیح ہے ''فتاویٰ النووی'' المعروف بہ ''المسائل المنثورہ'' دمشق ۱۳۴۸ھ، (صفحہ ۱۱۸) -

حاصل کرنا ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے ۔ ''العلماء امناء امتی''[1] (یعنی علماء میری امت کے امین ہیں) ۔ ''العلماء مصابیح الارض و خلفاء الانبیاء و ورثتی و ورثة الانبیاء''[2] (یعنی علماء زمین کے چراغ ہیں اور انبیا کے جانشین ہیں ، میرے اور تمام انبیاء کے وارث ہیں) ۔ ان تمام احادیث میں جد و جہد ، طلب علم اور اجتہاد کی ترغیب دی گئی ہے ۔

سوم ۔ اجماع صحابہ : فرمایا ابوبکر صدیق نے ''اقول فی الکلالة[3] برأیی ، فان یکن صوابا فمن الله و ان یکن خطأ فمنی و من الشیطان والله و رسوله منه بریئان'' (یعنی میں اس شخص کے بارے میں جو مرنے کے بعد وارث نہ چھوڑے ، اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہوں ، پس اگر میری رائے صحیح ہو تو اللہ کی طرف سے ہے اور اگر وہ غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے جس سے اللہ اور اس کا رسول بری ہیں) ۔

اور فرمایا عمر بن خطاب نے ''ان عمر لا یدری انه أصاب الحق و لکنه لم یأل جهداً'' (یعنی عمر یہ نہیں جانتا کہ اس نے حق کو پایا لیکن اس نے اپنی سعی میں کوتاہی نہیں کی) ۔ نیز حضرت عمر نے لوگوں میں

---

۱ - ''جامع الصغیر'' (نمبر ۵۷۰۳) روایت دیلمی - یہ حدیث ضعیف ہے ۔

۲ - ''جامع الصغیر'' (نمبر ۵۷۰۳) روایت ابن عدی - یہ بھی ضعیف ہے ۔

۳ - یعنی کلالہ کی میراث میں جس کا نہ باپ ہو نہ بیٹا ہو ۔

تقریر کرتے ہوئے اس عورت کے جواب میں جس نے زیادہ مہر مقرر کرنے کی ممانعت کی تردید کی تھی اور حضرت عمر رض کو حق بات سے آگاہ کیا تھا (عمر نے) فرمایا تھا ''اصابت امراۃ واخطأ عمر''[۱] (یعنی عورت کی رائے صحیح ہے اور عمر کی غلط ہے -)

چہارم ــ ائمہ اربعہ کے اقوال[۲] : ابن وہب نے ابوحنیفہ اور ابو یوسف سے روایت کی کہ انہوں نے فرمایا ''لا یحل لاحد ان یقول بقولنا حتیٰ یعلم من این قلنا'' (کسی کو جائز نہیں کہ ہمارے قول کی پیروی کرے جب تک کہ وہ یہ نہ جان لے کہ ہم نے کس بناء پر کہا) -

معن بن عیسیٰ سے روایت ہے کہ انہوں نے امام مالک کو یہ کہتے سنا '' انما انا بشر اخطی و اصیب انظروا فی رائی کلما وافق الکتاب والسنۃ فخذوا بہ و مالم یوافق الکتاب والسنۃ فاترکوہ'' (یعنی ، بے شک میں انسان ہوں ، غلط فیصلہ بھی دے سکتا ہوں اور صحیح بھی - میری رائے پر غور کیا کرو - پس جو رائے کتاب و سنت کے مطابق ہو اسے اختیار کرو اور جو رائے کتاب وسنت کے خلاف ہو اسے چھوڑدو) - اسی بنا پر امام مالک نے خلیفہ ہارون رشید کو اس بات سے روکا تھا کہ وہ لوگوں کو مالکی مذہب اختیار کرنے کی ترغیب نہ دیں -

اسی طرح امام شافعی نے فرمایا ''ما قلت و کان النبی صلعم

---

۱ - آمدی کی ''الاحکام'' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۵۰) اور ''احیاء علوم الدین'' للغزالی جلد ۱ ، صفحہ ۳۹) -

۲ - ''القول المفید'' صفحہ ۱۵ - ۲۷

قد قال بخلاف قولی ، فما صح عن النبی صلعم اولیٰ و لا تقلدونی و اذا صح خبر یخالف مذهبی فاتبعوه واعلموا انه مذهبی'' (یعنی اگر نبی کریم صلعم کا فرمان میرے قول کے خلاف ہو تو حضور کا فرمان واجب العمل ہے ۔ اس وقت میری تقلید نہ کرو اور اگر کوئی حدیث میرے مسلک کے خلاف ہو تو حدیث کی پیروی کرو اور جان لو کہ وہی میرا مذہب ہے) ۔

امام احمد بن حنبل نے جو سنت پر عمل کرنے اور احادیث سے تعرض کرنے میں تمام ائمہ سے زیادہ مشہور ہیں ، بالکل یہی مضمون بیان فرمایا ہے ''لا تقلدنی ولا مالکا ولا الشافعی ولا الثوری وخذ من حیث اخذوا'' (یعنی نہ میری تقلید کرو ، نہ مالک کی ، نہ شافعی کی، نہ ثوری کی ۔ بلکہ انہی ماخذوں کو پیش نظر رکھو جو ان کے پیش نظر تھے (یعنی قرآن و حدیث) ۔

مذکورہ بالا تمام دلائل سے اس امر کی وضاحت ہوجاتی ہے کہ شریعت میں اندھی تقلید جائز نہیں اور یہ کہ اجتہاد ہر اس شخص پر فرض ہے جو عالم ہو اور اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہو ۔ ان دلائل سے ایک اور مسئلے پر بھی روشنی پڑتی ہے اور وہ یہ کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہوسکتی ہے اور صحیح بھی ۔ یہی مختار رائے ہے ، بخلاف بعض معتزلہ[1] کے ، جو کہتے ہیں کہ ہر مجتہد عقلی مسائل میں صائب رائے رکھتا ہے ، حالانکہ ان کا یہ کہنا تکلیف مالا یطاق ہے (یعنی ایسے کام کا حکم

۱۔ دیکھو ''الاحکام للآمدی'' (جلد ۳ ، صفحہ ۱۳۶-۱۳۷) ۔

دینا جو بس میں نہ ہو) اور وہ اس آیت کی رو سے جائز نہیں "لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها"[1] (یعنی خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا)۔

اجتہاد کے واجب ہونے اور تقلید کے ممنوع ہونے سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب کسی مجتہد یا قاضی کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس نے اپنے سابقہ فیصلے میں غلطی کی ہے تو اسے اپنے غلط فیصلے کی پابندی لازم نہیں؛ چنانچہ اسی مضمون کا ایک خط عمر بن خطاب نے ابو موسیٰ اشعری کو تحریر فرمایا تھا "ولا یمنعک قضاء قضیت فیہ الیوم، فراجعت فیہ رأیک فهدیت فیہ لرشدك ان تراجع فی الحق قدیم لا یبطله شیء و مراجعة الحق خیر من التمادی فی الباطل"[2] (یعنی، جو فیصلہ تم نے آج کیا پھر تم نے اس

---

۱ - سورۂ بقرہ (۲) ۲۸۶ -

۲ - اس مشہور خط کے حوالے کے لیے مع اختلاف عبارات کتب ذیل دیکھیے "الاحکام السلطانیہ" للماوردی (صفحہ ۶۸)، "اعلام الموقعین" (جلد ۱، صفحہ ۷۲)، "المبسوط" (جلد ۱۶ صفحہ ۶۰ اور اس کے بعد) "العقد الفرید" (جلد ۱، صفحہ ۳۸)، "عیون الاخبار" لابن قتیبہ (جلد ۱، صفحہ ۶۶)، "مقدمہ ابن خلدون" (صفحہ ۱۹۲)، "جمہرۃ رسائل العرب" (جسے جناب احمد ذکی صفوت نے نقل کیا ہے، ۱۹۳۷ء، جلد ۱، صفحہ ۲۵۰)، "الاحکام" للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۸۱) وغیرہ۔ اس خط کو بہت سے ثقہ راویوں نے نقل کیا ہے؛ البتہ اس کی صحت میں بعض ناقدین نے شک کیا ہے جیسے ابن حزم جس نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جعلی ہے، دیکھو "النبذ فی اصول الفقہ الظاہری" (صفحہ ۵۱) اور "المحلی" (جلد ۱، نمبر ۹۹ حاشیے میں اس کی تردید کے ساتھ) اور کتاب "تاریخ الفقہ الاسلامی" مصنفہ ڈاکٹر عبدالقادر (صفحہ ۷۰)۔

فیصلے سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کرلیا تو اپنے سابق فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کرنا باطل پر زیادہ عرصہ قائم رہنے سے بہتر ہے) ۔

آخر میں یہ بیان کردینا بھی ضروری ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد میں بہ نسبت اہل سنت کے زیادہ وسعت ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جس طرح اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اسی طرح آج بھی کھلا ہوا ہے ۔ شیعہ امامیہ اجتہاد کو اجماع اور قیاس سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں اور امام ان کے نزدیک سب سے بڑا مجتہد ہوتا ہے جس سے وہ علمی فیض حاصل کرتے ہیں اور وہ خطا و نسیان سے معصوم ہوتا ہے لیکن اہل سنت کے عقیدے میں خلیفہ کی یہ حیثیت نہیں ہوتی جیسا کہ ہم آئندہ دیکھیں گے ۔

تقلید کب جائز ہے :

تقلید بمعنی مذکور ، یعنی بے چون و چرا دوسرے کی رائے کی پیروی کرنا اس شخص کے لیے جائز نہیں جو اجتہاد پر قدرت رکھتا ہو ، بلکہ صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اجتہاد سے قاصر ہو ، جیسے عوام جہلا یا وہ طالب علم جس میں ہنوز اجتہاد کی صلاحیت پیدا نہ ہوئی ہو ۔ ایسے ہی لوگوں کے متعلق قواعد عامہ میں کہا گیا ہے ''الفتوی فی حق

اجاھل کالاجتہاد فی حق المجتہد''[1] (یعنی فتویٰ ان پڑھ کے لیے ایسا ہے جیسے اجتہاد مجتہد کے لیے)، یا ''فتاویٰ المجتہدین بالنسبۃ الی العوام کالادلۃ الشرعیۃ بالنسبۃ الی المجتہدین''[2] (یعنی عوام کے لیے مجتہدین کے فتووں کی وہی حیثیت ہے جو شرعیہ دلائل کی مجتہدین کے نزدیک)۔

عوام کے لیے تقلید نہ جائز ہونا ایک معقول بات ہے کیونکہ اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا تقاضا یہی ہے کہ بعض لوگ صنعت و حرفت کے مختلف پیشوں میں مشغول ہوں ۔ پس اجتہاد کے مواقع اسی شخص کو حاصل ہیں جو علم فقہ اور اصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن جس کو یہ مہارت حاصل نہ ہو اس پر ائمہ مجتہدین کی تقلید واجب ہے ، اس آیت پر عمل کرتے ہوئے ''فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون''[3] (یعنی اگر تم علم نہیں رکھتے تو اہل علم سے پوچھو) ۔

اس میں شک نہیں کہ مذاہب مختلفہ منضبط ہو جانے کے بعد بہ نسبت پہلے کے اجتہاد کی گنجائش بہت کم رہ گئی ہے کیونکہ ہر قسم کے مسائل و مقدمات سابق مجتہدین کے سامنے پیش کیے گئے ۔ پس انہوں نے ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اجتہاد کیا ، اپنی آرا کی تائید میں دلائل و براھین پیش کیے اور اپنے مذاہب کو مضبوط

---

۱ - ''المجامع'' اور اس کی شرح (صفحہ ۳۲۶) -

۲ - ''الموافقات'' جلد ۴ ، صفحہ ۲۹۲ -

۳ - سورہ نحل (۱۶) ۴۳ -

بنیادوں پر قائم کر دیا۔ بعد ازاں جب کم فقہاء ایسے ہوئے جنھوں نے آزادانہ اجتہاد کیا بلکہ اکثر مجتہدین مذاہب اربعہ میں سے کسی نہ کسی مذہب کے مقلد بن گئے اور اسی کے مسلک پر چلنے لگے، نیز اسی مذہب کے مطابق فتویٰ دیا، جس کا نتیجہ یہ ہؤا کہ سلسلۂ اجتہاد بالکل بند ہوگیا، مگر جدید اصلاحی تحریکات جیسے، وھابیہ اور سلفیہ نے اس جمود کو دور کیا۔ علاوہ ازیں اجتہاد کا دروازہ بند کردینا روح شریعت، قرآن و حدیث، نیز مذکورہ بالا دلائل عقلیہ کے بھی خلاف ہے۔

تقلید کے بارے میں بعض سوالات پیدا ہوئے ہیں، مثلاً "کیا اہل سنت کے نزدیک چار مذاہب کے علاوہ کسی اور مسلک کی تقلید جائز ہے؟ کیا یہ جائز ہے کہ ایک امام کا مسلک ترک کر کے دوسرے امام کا مسلک اختیار کر لیا جائے؟"

پہلے سوال کا جواب ابن صلاح [1] نے یہ دیا ہے کہ مقلد پر صرف ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید واجب ہے، دوسرے کسی کی نہیں، اس لیے کہ ان کے مذاہب تمام دنیا میں پھیل چکے ہیں اور ان مذاہب کے تمام مسائل بحث و تمحیص کے بعد منضبط ہو چکے ہیں اور ان کی فروعات شائع و ذائع ہو چکی ہیں اور یہ جواب اس لیے معقول ہے کہ مقلد تفصیلی حالات سے ناواقف ہوتا ہے اس لیے حزم و احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ وہ انہی (چار) مذاہب مشہورہ میں سے کسی ایک کی تقلید کرے۔

---

۱ - شرح "المنهاج" مصنفہ اسنوی (جلد ۳ صفحہ ۱۹۱)۔

البتہ دوسرے سوال کے جواب میں رائے مختار یہ ہے کہ اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی ایک مذہب کا اتباع کرے تو وہ دوسرے مسئلے میں دوسرے مذہب کو اختیار کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ مسئلہ پہلے مسئلے سے کوئی تعلق نہ رکھتا ہو۔ اسی طرح اگر کوئی عام آدمی کسی مسئلے میں کسی مجتہد کے فتوے پر عمل کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ دوسرے مسئلے میں کسی دوسرے مفتی کے فتوے پر عمل کرلے؛ البتہ جب وہ کسی فتوے پر عمل کرلے تو پھر اس کے لیے دوسرے مذہب کے فتوے پر عمل کرنا جائز [1] نہیں۔

قول صحابی :

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اجماع صحابہ کے قابل عمل ہونے میں علمائے اہل سنت میں سے کسی کو اختلاف نہیں؛ البتہ کسی ایک صحابی کے فتوے کا واجب الاتباع ہونا اور اسے قیاس یا دوسرے فتووں پر ترجیح دینا مختلف فیہ [2] ہے۔

اس مسئلے میں بعض احناف کا یہ مسلک ہے کہ صحابی کا قول بھی ایک دلیل شرعی ہے اور اسی لحاظ سے وہ واجب الاتباع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صحابہ دوسرے لوگوں کی نسبت نبی کریم (صلعم) سے زیادہ

۱۔ ''الاحکام'' للآمدی (جلد ۳، صفحہ ۳۷۱)۔

۲۔ شرح ''المنار'' لابن ملک (صفحہ ۲۵۲) اور ''اعلام الموقعین'' (جلد ۴، صفحہ ۱۰۴ اور اس کے بعد)۔

ترتیب ہیں اور وہ آں حضرت (صلعم) کی سنت ، آپ کے حالات ، نزول قرآن کے اسباب ، نصوص کا منشا اور مفہوم دیگر لوگوں کی نسبت زیادہ جانتے تھے ؛ چنانچہ خود رسول اللہ (صلعم) نے صحابہ کے متعلق فرمایا ہے " اصحابی کالنجوم بأیھم اقتدیتم اھتدیتم " (یعنی میرے صحابی ستاروں کے مانند ہیں ، تم ان میں سے جس کی بھی پیروی کروگے ہدایت پا لوگے) ۔

لیکن باقی مذاہب اور امام کرخی حنفی کے نزدیک راجح رائے یہ ہے کہ صحابی کا قول نہ دلیل شرعی قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ واجب التقلید ہے ، حتیٰ کہ امام غزالی نے اسے اصول موہومہ میں شمار کیا ہے ۔ [۱] پھر یہ کہ مخالفین کی وہ حدیث ، جسے انہوں نے بطور دلیل پیش کیا ہے ، اس سے کسی صحابی کے قول کا واجب التقلید ہونا ثابت نہیں ہوتا ، علاوہ ازیں اس حدیث کی اسناد اس قدر ضعیف ہے کہ روایت کے درجے سے گری ہوئی ہے ۔ [۲]

آج کل کی عدالتوں کا اجتہاد :

آجکل چونکہ اکثر قوانین حکومت کے وضع کردہ ہیں اور ان کی ترتیب و تدوین معین و صریح عبارتوں میں ہو چکی ہے اس لیے اجتہاد کے اس معنی کے لحاظ سے جو ہم نے اوپر بیان کیے ، اب اجتہاد کی کوئی گنجائش

۱ - "المستصفی" جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۵ ۔

۲ - "الاحکام" لابن حزم (جلد ٦ ، صفحہ ۸۲) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۲ ، صفحہ ۱۲۳) اور "التقریر و التحبیر" (جلد ۳ ، صفحہ ۹۹) ۔

باقی نہیں رہی اور عصر حاضر میں اجتہاد کا لفظ خاص اس طریق کار کے لیے بولا جاتا ہے جو جج اپنے فیصلے کرتے وقت اختیار کرتے ہیں ، خواہ اس کے ذریعے قانونی عبارتوں کی وضاحت مقصود ہو ، یا نص صریح نہ ہونے کی صورت میں ، یا نص کے صراحت طلب ہونے کی صورت میں ضروری حل تلاش کرنے کی غرض سے اختیار کیا جائے۔

چونکہ "مجلۂ احکام عدلیہ" میں مسائل شرعیہ کے عام احکام موجود نہ تھے اس لیے حکومت عثمانیہ کی وزارت عدلیہ نے ایک اعلان جاری کیا جس کی رو سے ان مسائل کے بارے میں جن کے لیے "مجلہ" میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو کتب فقہ کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار پایا۔ ۱

ہماری عدالتوں اور فرانس جیسے بہت سے ملکوں کی عدالتوں کے لیے نہ تو اپنے سابقہ فیصلوں کی پابندی ضروری ہے اور نہ ان پر ہائی کورٹ کے فیصلوں کی پابندی لازم ہے، درآں حال کہ وہ عملاً ان فیصلوں کی پابند ہیں، خصوصاً ہائی کورٹ کے فیصلوں کی۔ ۲ اس پر عمل درآمد کا نتیجہ یہ ہؤا کہ قانون سازی میں آہستہ آہستہ غیر سوس

---

۱ - جریدہ "محاکم" (ترکی) شمارہ ۱۰۷ شائع کردہ ۲۹ شعبان ۱۲۹۸ ھ (مطابق ۱۴ تموز ۱۲۹۷ مالیہ) صفحہ ۸۵۳-۸۵۴)۔

۲ - لبنان کی ہائی کورٹ دوسری جنگ عظیم کے دوران میں بروئے دفعہ ۲ قرارداد نمبر ۲۳۹ . ل . ر مجریہ ۱۶ ستمبر ۱۹۳۹ء معطل کر دی گئی۔

طریق پر ترقی ہونے لگی جس سے بہت بڑی کمی پوری ہو رہی ہے؛ چنانچہ اس کی گراں قدر افادی حیثیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ لبنان کے قانون مجریہ ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۳ء (دفعہ ۷) نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو اسے "محکمہ استناف" یعنی "کورٹ اوف اپیل" میں پیش کیا جائے جو ایک صدر اور آٹھ بڑے ججوں پر مشتمل ہو اور یہ عدالت اس قانونی مسئلے کے بارے میں فیصلہ صادر کرے جو دیگر تمام عدالتوں پر لازم ہوگا۔

امریکہ اور انگلستان میں عملی حیثیت سے اجتہاد کو بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ ان ملکوں کے قوانین کا اکثر حصہ، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، ایک جامع قانون کی شکل میں مرتب نہیں، لہذا وہاں کی عدالتیں بڑی عدالتوں کے فیصلوں کی پابند ہیں اور بڑی عدالتیں اپنے طریقۂ کار میں اپنے سابقہ فیصلوں کی پابند ہیں۔ اسی لیے وہاں نظائر اور مثالیں بہت اہم خیال کی جاتی ہیں اور وہ "عرف عام" (Common Law) کی جگہ سمجھی جاتی ہیں جو بلا شبہ عدالتی قوانین کا ایک مستقل اور بیش قیمت مجموعہ ہیں۔

مجلہ میں نوعیت اجتہاد :

ان قواعد کلیہ میں جو "مجلہ" کے مقدمے میں مذکور ہیں، دو دفعات اجتہاد کے متعلق موجود ہیں جن کی وضاحت ہم اس موقع پر مفید سمجھتے ہیں۔

"مجلہ" میں مذکور ہے کہ "لا مساغ للا جتہاد فی مورد النص" (نص صریح کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی گنجائش نہیں) (دفعہ ۱۴) - یہ قاعدہ کتاب "المجامع" [۱] سے ماخوذ ہے اور اس آیۃ پر مبنی ہے "ان الظن لا یغنی عن الحق شیأ" [۲] (یعنی گمان اصابت حق کے لیے کچھ مفید نہیں ہو سکتا)۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جج یا مجسٹریٹ نص شرعی کے موجود ہوتے ہوئے اس کے حکم کے پابند ہیں اور انھیں اپنی رائے استعمال کرنے اور نص کے خلاف فیصلہ کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔

بلاشبہ یہ اصول بہت ہی قرین عقل ہے کیونکہ اجتہاد کے معنی امکانی کوشش صرف کرنے کے ہیں اور جب نص میں صریح حکم موجود ہو تو اجتہاد کی کیا ضرورت باقی رہ جاتی ہے، مثلاً جب آیت قرآنی "احل اللہ البیع" [۳] کی رو سے خرید و فروخت جائز ہے تو اس نص کی موجودگی میں اجتہاد کے ذریعے بیع کو ناجائز قرار دینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

نیز "مجلہ" میں مذکور ہے "الاجتہاد لا ینقض بمثلہ" (دفعہ ۱۶) (یعنی ایک اجتہادی فیصلہ دوسرے اجتہادی فیصلے سے منسوخ نہیں ہوسکتا)- یہ قاعدہ "الکتاب الاشباہ والنظائر" [۴]

---

۱ - شرح "المجامع" صفحہ ۳۲۹ -

۲ - سورہ یونس (۱۰) ۳۶ -

۳ - سورہ بقر (۲) ۲۷۵ -

۴ - مصنفہ سیوطی (صفحہ ۱۷) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۱۴) -

سے ماخوذ ہے ، اس کی عبارت یہ ہے ''الاجتہاد لا ینقض بالاجتہاد'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی جج کسی مقدمے میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر دے ، پھر وہ اپنے فیصلے کو غلط سمجھ کر دوسرا فیصلہ کر لے تو دوسرا فیصلہ اس کے پہلے اجتہادی فیصلے کو نہیں توڑ سکتا ۔

اس قاعدے کا مقصد یہ ہے کہ احکام کو سبب و انتشار سے بچایا جائے اور یہ قاعدہ اجماع صحابہ پر مبنی ہے کیونکہ روایت ہے کہ ابو بکر صدیق نے چند مقدمات کا فیصلہ حضرت عمر کی رائے کے خلاف کیا ۔ پس جب عمر بن خطاب خلیفہ ہوئے تو آپ نے حضرت ابو بکر صدیق کے فیصلوں کو منسوخ نہیں کیا[۱] ۔

علاوہ ازیں آج کل قاعدۂ مذکورہ کی پابندی ابتدائی عدالتوں کے لیے تو ضروری ہے ، لیکن عدالت ہائے اپیل اور ہائی کورٹ اس بات کی مجاز ہیں کہ مخصوص قانونی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ابتدائی عدالتوں کے فیصلوں کو منسوخ کر دیں ۔

اہل رومہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت :

اس موقع پر بحث کرنے سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر اس باہمی مشابہت کو بھی بیان کر دیں جو رومی لوگوں کے اجتہاد اور فقہائے اسلام کے اجتہاد میں پائی جاتی ہے ۔

قدیم رومہ میں علم قانون ایک سر بستہ راز تھا جس کی

۳ ۔ ''الاشباہ و النظائر'' للسیوطی ، مذکورہ مقام ۔

حفظ و بقاء کے فرائض سب سے بڑے کاهن[1] کے ساتھ مخصوص تھے - پھر یه علم علمائے قانون کے اس طبقے کی طرف منتقل هوگیا جو طبقه شیوخ[2] کہلاتا تھا لیکن قانون کا فرار واقعی نشو و ارتقاء شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں شروع هوا - اس شہنشاہ کے عہد میں بروکولوس[3] ، سابینوس[4] کے دو مشہور مذاهب پیدا هوئے - اس کے بعد دوسری صدی عیسوی میں عہد زرین آیا جس میں بہت سے علمائے قانون پیدا هوئے جن میں یه مشہور هیں : غایوس ، پاپنانوس ، اولپیانوس ، پولس اور موڈستینوس - ان علماء نے اور ان جیسے دیگر علماء نے بہت سی تالیفات مرتب کیں جو شہنشاہ یوستینیانوس کے قانون کا مآخذ هیں اور جن کے نه مٹنے والے نقوش مغربی قانون سازی میں همیشه باقی رهیں گے -

رومی حکومت کے ابتدائی دور میں رومه کے علمائے قانون[5] کے فتاوی ان کے جوابات پر مشتمل تھے جو طالب علموں یا ضرورت مند اشخاص کو دیے جاتے تھے اور کبھی وہ جوابات ججوں کو دیے جاتے تھے ، جن کی پابندی ججوں کے لیے ضروری نه تھی ، لیکن شہنشاہ آگسٹس کے عہد میں ان فتووں کی حیثیت بدل گئی کیونکه آگسٹس نے ارباب قانون کی ایک جماعت کو قانونی مشوره دینے کا حق دیا اور یه فرمان

---

۱ - Pontifex Maximus -

۲ - Veteres -

۳ - Proculus یه مذهب لابیو (Labeo) کے بانی کا شاگرد هے -

۴ - Sabinus ، یه کیپٹو (Capito) کا شاگرد هے -

۵ - Responsa Prudentium -

جاری نہ تھا نہ یہ مشورہ جج کے لیے اس مقدمے میں واجب العمل ہوگا جس کے لیے وہ دیا گیا ہو تاوقتیکہ اس جماعت میں سے کوئی دوسرا عالم قانون اس کے خلاف مشورہ نہ دے۔

آخر کار ۴۲۶ عیسوی میں ایک قانون جاری ہوا جس کی رو سے ججوں کے لیے مذکورہ بالا پانچ علمائے قانون کی رائے کی پابندی لازمی قرار دی گئی۔ نیز طے ہوا کہ ان کی تصنیفات کو عدالتی فیصلوں میں بطور دلیل و حجت پیش کیا جائے، اختلاف آرا کے وقت ان کی کثرت رائے کو ترجیح دی جائے اور اتفاق آرا کی صورت میں ان کے سب سے مشہور عالم قانون پاپنیانوس کے قول کو ترجیح دی جائے: البتہ جس مسئلے میں فریقین کی آراء برابر ہوں اور حکم پاپنیانوس کی رائے بھی ظاہر نہ ہو تو اس صورت میں جج کو اختیار ہوگا کہ مختلف آرا میں سے جسے چاہے ترجیح دے۔

یہ علمائے قانون کے اجتہاد کی کیفیت تھی۔ رہے جج تو قانون سازی کے معاملے میں ان کی رائے بھی کچھ کم اہمیت نہ رکھتی تھی کیونکہ رومہ کے جج جسٹس پریٹور[1] اور دیگر بڑے بڑے منصب داروں کو بھی بالواسطہ قانون سازی کا حق حاصل ہوتا تھا جس کی تشکیل ان کے جاری کردہ منشوروں[2] کے ان عام احکام کے ذریعے ہوتی تھی جن کی وہ پابندی کرتے تھے۔ نیز ان ضابطوں

---

۱ - ملکی اور غیر ملکی جج

Praetor Peregrinus et Praetor Urbanus.

Edicta Magistratuum - ۲

کے ذریعے ہوتی تھی جو عہدۂ ججی کے زمانے میں ان کا دستورالعمل ہوتے تھے - انہیں مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرنے[1] اور منشور[2] جاری کرنے کا حق ہوتا تھا اور یہ دونوں ایسے اسباب ہیں جو رومی قانون کے نسو و ارتقاء اور معاشرے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی تبدیلی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں -

اس پورے قانون کو یوستنیانوس نے اپنے مشہور مجموعۂ قوانین میں ''قوانین اباطرہ'' کے ساتھ ساتھ جمع کیا اور یہ مجموعۂ قوانین ان تمام قانونی ماخذوں پر مشتمل ہے جن کے ذریعے رومہ کے مشہور قوانین معرض وجود میں آئے - چنانچہ اس مجموعہ قوانین[3] کے ساتھ ساتھ ایک کتاب‌الاحکام[4] ہے جو غایوس کی کتاب غایوس سے ماخوذ ہے اور دوسری کتاب مدونۃالاجتہاد[5] ہے جو علمائے قانون کے فتووں اور ججوں کے فرامین سے منقول ہے -

---

۱ - Us Jurisdicendi

۲ - Jus Edicendi

۳ - Codex

۴ - Institutes

۵ - Digesta Pandectae

باب چہارم

قانون سازی کے خارجی مآخذ

فصل اول:

احکام کی تبدیلی

خارجی مآخذ

شریعت اسلامیہ اپنے مبادی اور اصول اساسی کے لحاظ شریعت الٰہی ہے اور چونکہ وہ شریعت الٰہیہ ہے اس لیے زمان و مکان اور ضروریات زندگی کے مطابق اس کے احکام کی تبدیلی کا مسئلہ نہایت غور طلب ہے۔

شریعت اسلامی کے مآخذ اور مصادر کو علمائے اصول نے مشہور دلائل شرعیہ میں جمع کردیا ہے جن سے ہم گزشتہ باب میں مفصل بحث کر چکے ہیں۔

یہاں دوسرے ماخذوں کی تحقیق و وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جو علمائے اصول کے اصطلاحی مآخذ میں داخل نہیں۔ اس سے وہ قانون سازی مراد ہے جو براہ راست حکومت وقت کی طرف سے عمل میں آئی یا رسم و رواج اور شرعی حیلوں کے ذریعے کی گئی۔ ہم نے ان ماخذوں کا نام خارجی مآخذ اس لیے رکھا ہے تاکہ ان میں اور ان اساسی ماخذوں میں فرق ہوجائے جو ادلۂ شرعیہ کے نام سے موسوم ہیں۔

ہم اس باب میں اس بات کی وضاحت کریں گے کہ تغیر احکام کے بارے میں متقدمین فقہاء کی کیا روش رہی ہے اور اسلامی قانون سازی میں کون سے خارجی اثرات کار فرما رہے ہیں ۔ اس کے بعد علمائے اصول کے اس خاص اسلوب کی وضاحت کریں گے جو انہوں نے بیرونی اثرات اور ادلۂ شرعیہ میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اختیار کیا ۔

شریعت کے مقاصد :

بہت سے مسلمان فقہاء ایسے ہیں ، مثلاً عز بن عبدالسلام شافعی ، ابن القیم الجوزیہ حنبلی اور ابو اسحاق شاطبی مالکی[1] وغیرہ ، جنھوں نے شریعت اسلامی کے طریقوں اور اس کے مقاصد اور ان مصالح و اسباب کے بارے میں جن پر وہ مقاصد مبنی ہیں ، بہت سی کتابیں لکھی ہیں اور انہوں نے اس نقطہ نظر سے احکام شرع کی دو قسمیں قرار دی ہیں ، ایک عبادات اور دوسری معاملات دنیوی ۔

پہلی قسم میں مسائل عبادت سے بحث کی جاتی ہے جیسے شرع نے دیے ہیں ۔ یہاں ہم اس سے بحث نہیں کریں گے ۔ دوسری قسم کی غرض و غایت لوگوں کی دنیوی فلاح و بہبود ہوتی ہے یا عز بن عبدالسلام کے الفاظ میں "تمام احکام شرع کا مقصد بندوں کی دنیاوی بہتری اور آخرت کی

---

۱ ۔ ان کا تذکرہ پہلے گزر چکا ، دیکھو "قواعد الاحکام" لابن عبدالسلام (جلد ۱ ، صفحہ ۱ اور اس کے بعد) اور "الموافقات" للشاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۵ اور اس کے بعد) ۔

بھلائی ہے ۔ اللہ تعالیٰ سب کی عبادت سے بے نیاز ہے ، نہ اسے فرماں برداروں کی اطاعت کچھ فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ گنہگاروں کا گناہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے[۱]"

معاملات دنیاوی کے متعلق جو احکام ہیں ان کے مقاصد معقول ہیں کیوں کہ وہ لوگوں کو نفع پہنچانے اور انہیں نقصانات سے بچانے کے اصول پر مبنی ہیں ۔ بالفاظ دیگر دنیاوی معاملات اس اصول پر مبنی ہیں کہ نفع دینے والی چیزیں مباح ہیں اور نقصانات دینے والی ممنوع ۔[۲] اکثر فقہاء نے یہ اصول تسلیم کیا ہے، سوائے چند علماء کے ، جیسے داؤد ظاہری وغیرہ ، کہ انہوں نے عبادات اور معاملات میں کوئی تفریق نہیں کی بلکہ عبادات و معاملات دونوں کو امر تعبدی قرار دیا ہے کہ جن کا معیار عقل نہیں ہو سکتی ۔[۳]

مقاصد شریعت کے بارے میں ابن القیم کا قول سب سے بہتر ہے : "شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اخروی فلاح و بہبود پر ہے اور شرع کل کی کل انصاف ہے، سراسر رحمت اور حکمت ہے ۔ پس جس مسئلے میں انصاف کی بجائے ظلم ہو ، رحمت کی بجائے زحمت ہو ، فائدے کی بجائے نقصان ہو اور عقل کی بجائے بے عقلی ہو ، وہ شریعت کا مسئلہ نہیں ، اگرچہ اسے بذریعۂ تاویل شرع میں داخل کرلیا گیا ہو ۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے........اسی سے

---

۱ - "قواعد الاحکام" (جلد ۲ ، صفحہ ۷۰) ؛
۲ - اسنوی کی "شرح المنہاج" (جلد ۳ ، صفحہ ۱۰۸) -
۳ - شاطبی کی تصنیف "الاعتصام" (جلد ۲ ، صفحہ ۱۱۳) -

زندگی ہے ، غذا ہے ، اور دوا ہے ، نور ہے ، شفاء ہے اور حافظ ہے - زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان کا سبب ترک شریعت ہے......چنانچہ جو شریعت خدا نے اپنے رسول پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کا ستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام جاتدہ ہائے فلاح و بہبود کا سرچشمہ ہے -"[۱]

تبدیلی احکام کا اصول :

ابن خلدون نے لکھا ہے : "دنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں - دنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد ، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں ، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں - خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے -"[۲]

اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کی اس انقلاب پزیری کا نتیجہ یہ ہے کہ معاشرۂ انسانی کا معیار بدلنے سے لوگوں کی فلاح و بہبود کے معیار بھی بدل جاتے ہیں اور چونکہ بندوں کی بہتری ہی ہر قانون کی بنیاد ہے لہذا عقل کا فتویٰ یہی ہے کہ زمانے اور معاشرے کی تبدیلیوں کے ساتھ ساتھ احکام شرع میں بھی مناسب اور ضروری تبدیلیاں ہوتی رہیں ، تاکہ وہ اپنے گرد و پیش کی اجتماعی حالات سے بھی متاثر ہوتے رہیں -

---

۱ - "اعلام الموقعین" (جلد ۴ ، صفحہ ۱) -
۲ - "مقدمہ ابن خلدون" صفحہ ۲۴ -

ابن‌القیم جوزیہ نے اس اصول کے اثبات میں کیا خوب کہا ہے: ''احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان و مکان، احوال و نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے'' ۔ انہوں نے اسی واضح حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ معاشرۂ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ جاننے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کردیا ہے، حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا سب سے زیادہ لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں ۔[1]

ہمیں یہ بات ہرگز نہ بھولنی چاہیے کہ جس حقیقت کو مونتسکیو [2] وغیرہ مغربی علمائے قانون نے اب واضح کیا ہے اسے ان سے تقریباً چار سو برس پہلے ہی ابن‌القیم جوزیہ نے اور ابن خلدون وغیرہ علمائے عرب نے چودھویں صدی عیسوی (مطابق آٹھویں صدی ہجری) میں بے نقاب کردیا تھا ۔ [3]

تقریباً یہی مضمون قواعدالمجامع [4] کی عبارت کا ہے جیسے ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا

---

۱ - ''اعلام الموقعین'' میں بحث مذکور -

۲ - اس کی کتاب ''روح الشرائع'' (De l'Esprit des Lois) جلد ۱، باب ۱۷ - ۱۹ -

۳ - دیکھو ہماری کتاب ''آراء ابن خلدون الاقتصادیۃ'' (فرانسیسی زبان میں) مطبع لیون ۱۹۳۲، صفحہ ۹۹، ۱۷۱ -

۴ - ''مجامع'' اور اس کی شرح ''منافع'' (صفحہ ۳۳۸) -

یا ہے کہ ''لا ینکر تغیرالاحکام بتغیرالزمان'' (یعنی یہ ایک نا قابل انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ھیں) ۔ اسی قاعدے کی تکمیل کے لیے یہ الفاظ اور اضافہ کردینا چاھییں ''و بتغیرالامکنۃ و الاحوال'' (یعنی ، تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ھیں) جیسے کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے ۔

قاعدہ مذکورہ کی رو سے ان مصالح کی تلاش کرنا ضروری ہے جن پر احکام شرع کی بنیاد رکھی گئی ہے اور چونکہ مصالح عامہ ھی احکام شرع کی بنیاد ھیں تو اس دلیل سے یہ دعوی بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ جب وہ بنیاد باقی نہ رھے یا بدل جائے تو وہ احکام بھی بدلنے چاھییں جو اس پر مبنی تھے ، لہذا قواعد اساسی میں کہا گیا ہے '' ان الحکم الشرعی المبنی علی علۃ یدور مع علتہ وجوداً و عدماً'' (یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ھو وہ اس سبب کے وجود و عدم وجود کے ساتھ وابستہ ھوتا ہے) ۔ مولا علائی نے کہا ہے ''ان الحکم الشرعی مبنی علی علتہ فبانتہائہا ینتہی'' [۱] یعنی جو حکم شرعی کسی سبب پر مبنی ھوتا ہے وہ اس سبب کے ختم ھو جانے سے ختم ھو جاتا ہے ۔

احکام و اجتہاد کی تبدیلی کی مثالیں :

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ ھمارے بیان کردہ

---

۱ ۔ ''المنافع'' شرح ''المجامع'' صفحہ ۳۱۹ ، اسی طرح کا مضمون ''امثال الاتبنیۃ'' میں مذکور ہے (Ratione Legis C.S. Sanle Cessate Lex,

اصول کے اثرات پہلے تبدیلئی آرا اور اختلاف مذاہب کی شکل میں نظر آتے ہیں، پھر فتاویٰ اور احکام کی تبدیل شدہ صورت میں۔ کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ امام شافعی نے مختلف ملکوں کی معاشرت سے متاثر ہو کر کیونکر اپنا قدیم عراقی مذہب ترک کرکے جدید مصری مذہب اختیار کیا؟ اسی طرح کیا ابو یوسف کے عہد [1] میں تبدیلئی ملک اور تغیر حالات کی وجہ سے خراج اس مقدار سے کم نہ ہو گیا جو عمر بن خطاب کے عہد میں مقرر تھا۔

فروعی مسائل میں فتاویٰ اور احکام کی تبدیلی کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ ان میں سے متأخر فقہائے حنفیہ کا یہ نظریہ ہے کہ ائمہ مذہب نے بہت سے مسائل فقہیہ میں اپنے زمانے کے رسم و رواج کو پیش نظر رکھ کر اجتہاد کیا ہے۔ اگر ان کے زمانے کا رواج مختلف ہوتا تو اپنے فتوے سے مختلف فتویٰ دیتے۔

چنانچہ علمائے متأخرین نے رواج بدل جانے کی صورت میں باقتضائے ضرورت مسائل فرعیہ میں ظاہرالروایۃ کے خلاف فتویٰ دینے کو جائز قرار دیا ہے۔

ملاحظہ کیجیے چند مثالیں جو رسالہ "نشرالعرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف" تالیف ابن عابدین [۲]، نیز

---

۱ - "کتاب الخراج" لابی یوسف مطبوعہ بولاق ۱۳۰۲ھ، صفحہ ۲۸ -

۲ - مطبوعہ مطبع معارف، سوریا ۱۳۰۱ھ، صفحہ ۱۷ اور اس کے بعد۔

دیگر کتب احناف سے اقتباس کی گئی ہیں ۔

عہد اسلامی کے دور اول میں اساتذہ کے بڑے بڑے وظائف مقرر تھے ۔ اس بنا پر ابو حنیفہ اور صاحبین نے قرآن اور اس جیسی دینی کتابیں پڑھانے کی اجرت لینے کو ممنوع قرار دیا تھا ، مگر جب اساتذہ کے وظائف موقوف ہو گئے تو متأخرین میں سے بڑے بڑے علمائے مذہب نے رواج بدل جانے کے سبب اس قسم کی اجرت کے جواز کا فتویٰ دیا ۔

اسی طرح علمائے متأخرین نے یہ فتویٰ دیا کہ یتیم کی جائداد اور وقف شدہ جائداد کے غصب کرنے والے پر اس منافع کا بھی تاوان لازم ہوگا جو جائداد مغصوبہ سے حاصل ہوا ہے ، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اس قاعدے کے خلاف ہے کہ منافع کا تاوان واجب الادا نہیں ۔ نیز متأخرین نے فتویٰ دیا کہ وقف شدہ اور یتیم کی سکنی جائداد کو ایک سال سے زیادہ اور غیر سکنی کو تین سال سے زیادہ عرصے کے لیے کرائے پر دینا جائز نہیں ، حالانکہ یہ فتویٰ مذہب حنفی کے اصل قاعدے کے خلاف ہے : بس یہ فتویٰ اسی اصول کی بنا پر دیا گیا کہ زمانہ بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں ۔

دیگر مثال : قدیم زمانے میں مکانات کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنائے جاتے تھے ، اس لیے یہ طریقہ مروج تھا کہ جب خریدار مکان کے ایک کمرے کو دیکھ لیتا تھا تو یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس نے پورا مکان دیکھ لیا اور خیار رویت جو خریدار کو مذہب حنفی

کی رو سے حاصل ہوتا تھا، وہ بھی باقی نہ رہتا تھا، یعنی وہ بیع کو فسخ نہ کر سکتا تھا، لیکن علمائے متأخرین کے زمانے میں معماروں کا طرز تعمیر پہلے سے بدل گیا تھا اور وہ ایک مکان کے مختلف حصے مختلف نمونے کے بناتے تھے، لہذا متأخرین علماء نے فتویٰ دیا کہ خریدار کے لیے مکان کا ہر حصہ دیکھنا ضروری ہے۔ ہاں اگر مکان کے تمام حصے ایک ہی نمونے کے بنے ہوئے ہوں تو مکان کے تمام حصے دیکھنے کی ضرورت نہیں۔ یہی فیصلہ "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" کی دفعہ ۳۲۶ میں مذکور ہے۔

احکام نصوص کی تبدیلی:

تبدیلی احکام کا اصول ہم نے اوپر بیان کیا، وہ قوانین قدیمہ و جدیدہ دونوں کی تاریخ سے ثابت ہے، بلکہ وہ قوانین عصریہ میں تو پوری آزادی کے ساتھ مروج ہے۔ چونکہ یہ قوانین انسانوں کے وضع کردہ ہیں لہذا جس طرح وضع کیے جاتے ہیں تبدیل بھی کر دیے جاتے ہیں؛ چنانچہ ایک صریح حکم دوسرے صریح حکم سے منسوخ ہو جاتا ہے۔

رہا اہل اسلام کا معاملہ تو جمہور فقہاء مجتہدین نے تبدیلی احکام کے اصول کو تو تسلیم کر لیا ہے لیکن تبدیل احکام کے جواز میں اس وقت ان کا اختلاف ہے، جب کسی مسئلے کے متعلق قرآن یا سنت کی نص قطعی موجود ہو۔ یہ دشواری اس لیے پیش آتی ہے کہ اسلامی قانون اور اس کے ماخذ شریعت الٰہیہ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن اور حدیث دونوں میں عمل نسخ پایا جاتا ہے اور نسخ کا مفہوم ، اس کے اسباب و علل اور شرائط ہم پچھلے باب میں بیان کر چکے ہیں اور اس میں بھی شک نہیں کہ نسخ جائز ہے کیونکہ ایسا واقعے میں ہو چکا ہے اور یہ عمل ایک نص سے دوسری نص کی ترمیم شمار ہوتا ہے ، مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد ، انسانی قانون سازی ، رواج یا اور کسی طریقے سے ترمیم جائز ہے یا نہیں ؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے ۔ پس اگر قرآن اور سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان (یعنی قیامت تک) ، کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی ، نیز ازلی و ابدی ہیں ۔ ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی[1] ہے اور چونکہ دین ہر متنفس اور ہر اس شخص کے لیے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو ، قیامت تک کے لیے ضروری ہے ، لہذا اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے ، وہ ہر زمانے میں ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا[2] ۔

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے

---

۱ - ''الموافقات'' (جلد ۲ ، صفحہ ۰۰۳ اور اس کے بعد) ۔
۲ - ''الاحکام'' لابن حزم جلد ۵ ، صفحہ ۲ ۔

متعلق ہو ، اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشا و مفہوم اور اس کے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفے کی بحث میں بیان کر چکے ہیں ۔ یہاں تک تو جمہور فقہاء آپس میں متفق ہیں ، مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں ۔ پس بعض تو اسے قطعی ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک بعض صورتوں میں تبدیلی جائز ہے ۔

مسئلۂ مذکور میں جمہور فقہا کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جا سکتا ہے ، بلکہ انہوں نے مخالف نص فتویٰ قبول کرنے اور دقّت و مشقّت کو رفع کرنے کی صرف انھی مسائل میں اجازت دی ہے جن کے متعلق قرآن یا حدیث کا صریح حکم موجود نہ ہو ۔

امام ابو حنیفہ ، امام محمد ، امام شافعی اور داؤد ظاہری وغیرہ[1] کا یہی مذہب ہے اور اسی مذہب کی تائید امام شافعی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ''اذا رویت عن رسول‌اللہ صلعم حدیثاً و لم آخذ بہ ، فاعلموا ان عقلی قد ذھب'' [2] (یعنی

---

۱ - ''کتاب الام'' (جلد ۷ ، صفحہ ۲۷۵) اور ''المستصفی'' (جلد ۲ صفحہ ۱۳۹) اور ''اعلام الموقعین'' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۸ اور اس کے بعد) اور ''الاشباہ والنظائر'' لابن نجیم (صفحہ ۳۳) ۔

۲ - ''اعلام الموقعین'' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۱۰) ۔

جب مجھے رسول کریم صلعم کی کوئی حدیث پہنچے اور میں اس پر عمل نہ کروں تو سمجھ لینا کہ میری عقل جاتی رہی ہے) ۔ ابن حزم ظاھری نے بھی نص کا حکم بدلنے کو اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے : بغیر نص اوجب النقل عنه... لتبدل حال من احواله ، او لتبدل زمانه او مکانه فهذا هوالباطل'' ۱ (یعنی اگر کسی نص کا حکم بلا دوسری نص کے حالات یا زمانے یا جگہ کی تبدیلی کے باعث بدلا جائے تو جائز نہیں) ۔

باوجود اقوال مذکور کے بعض خلفاء ، ائمہ اور فقہاء اسلام ایسے گزرے ہیں جنھوں نے سبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے ۔ چند تائیدی مثالیں ملاحظہ ہوں جو مجھے فقہ کی کتابوں میں ملی ہیں اور جنھیں میں یہاں بیان کرتا ہوں ۔ یہ واضح رہے کہ مثالیں صرف یہی نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی ہیں ۔ میں انھیں مع اصلی ماخذوں کے بغیر تنقید و تبصرے کے اور بلا کسی مذہب کی طرف داری کیے مختصراً بیان کروں گا ۔

اوّلیات عمر بن خطاب :

خلیفہ فاروق عمربن خطاب بلا شبہ حکومت اسلامیہ کے بانی تھے اور اپنی عادلانہ اور جرأت مندانہ حکومت کے لیے مشہور تھے ۔ آپ کے عہد خلافت میں حکومت اسلامی بہت

---

۱ - ''الاحکام لاصول الاحکام'' (جلد ۵ ، صفحہ ۴) ۔

قوی‌الاقتدار تھی جس میں رعایا کے حقوق اور مصالح کا بدرجۂ اتم خیال رکھا جاتا تھا ۔

عمربن خطاب کا پورا عہد خلافت عظیم‌الشان فتوحات اور نمایاں تغیرات سے مملو تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نئی نئی ضروریات پیدا ہو گئیں اور پرانے رسم و رواج بدل گئے ، اس لیے نبی کریم صلعم اور خلیفہ ابو بکر صدیق کے بعض احکام بتقاضائے ضروریات و حسب رواج تبدیل کرنے پڑے ۔

عمر فاروق اس معاملے میں اس قدر مستعد اور اتنے اولوالعزم انسان تھے کہ سیاست ملکی اور رفاہیہ عامہ کے پیش نظر مخالفت نصوص سے بھی دریغ نہ کرتے تھے ۔ ہم اس کی چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

پہلی مثال : المولفہ قلوبہم (جن کی تالیف قلوب کی گئی ہو) ۔

سب جانتے ہیں کہ قرآن کریم نے صدقہ و خیرات کا مصرف اس آیۂ کریمہ[1] میں معین کر دیا ہے : ''انماالصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم و فی الرقاب والغارمین و فی سبیل‌اللہ و ابن‌السبیل فریضۃ من‌اللہ'' [2] (یعنی صدقات تو حق ہے صرف غریبوں کا ،

۱- سورۂ توبہ (۹) . ٦٠ ۔

۲- ''فقراء و مساکین'' سے مراد محتاج لوگ ہیں ، ''عاملین'' سے مراد صدقہ وصول کرنے والے ، ''فی الرقاب'' سے مراد غلاموں کی آزادی ، ''فی سبیل اللہ'' سے مراد مجاہدین

(باقی صفحہ ۲۵۰ پر)

محتاجوں کا ، صدقہ وصول کرنے والوں کا ، ان نو مسلموں کا جن کی دل جوئی منظور ہے ، غلاموں کے آزاد کرانے میں ، اخراجات جہاد میں اور مسافروں کی مدد کرنے میں ، یہ حق اللہ کی طرف سے مقرر ہے) ۔ مؤلفۃ قلوبہم[1] وہ لوگ تھے جنھیں نبی کریم صلعم اس لیے خیرات عطا فرمایا کرتے تھے تاکہ دل جوئی کر کے انھیں اسلام پر قائم رکھیں ۔ دل جوئی خواہ ان کے ضعف ایمان کے سبب سے ہو یا ان کا شر دفع کرنے کی غرض سے یا ان کے قبیلے میں ان کے مرتبے کے پیش نظر[2] ۔

باوجود اس صریح نص قرآنی کے عمربن خطاب نے 'مؤلفۃ قلوبہم' کا حصہ موقوف کردیا اور ان سے فرمایا کہ یہ وظیفہ رسول اللہ صلعم تمھیں اس لیے عطا فرماتے تھے کہ تمھاری دل جوئی کر کے تمھیں اسلام پر قائم رکھیں لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو طاقتور بنادیا ہے اور تم سے

---

۸ صفحہ ۲۰۹

اسلام او ''ابن سبیل'' سے مراد جو سفر میں تنہا رہ گیا ہو، دیکھو امام فخر الدین رازی کی تفسیر (جلد ۴ ، صفحہ ۳۶۰ - ۳۶۳) اور ''تفسیر جلالین' (جلد ۱ ، صفحہ ۲۲۲) ۔

۱ - ان کے نام ابن قتیبہ کی کتاب ''المعارف'' میں دیکھیے (صفحہ ۳۴۹) ۔

۲- اس کی تفصیل مع اختلاف مذاہب ''فتح القدیر'' میں دیکھیے (جلد ۲ ، صفحہ ۱۴ - ۱۵) اور ''شرح الکبیر'' (جلد ۲، صفحہ ۶۹۶ اور اس کے بعد) اور ''المجموع شرح المہذب'' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۹۷ اور اس کے بعد) ۔

بے نیاز کردیا ھے ۔ پس اگر تم اسلام پر قائم رھو تو تمھارے لیے بہتر ھے ورنہ ھمارے اور تمھارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی ۔[1] ''ھم اسلام کے معاوضے میں تمھیں کچھ نہ دیں گے ، لہذا جو چاھے ایمان لائے اور جو چاھے کافر ھوجائے ۔[2]''

پس اس زمانے میں آیت مذکورہ کا حکم اشاعت اسلام اور اسے مدد پہنچانے کی مصلحت پر مبنی تھا ۔ جب اسلام طاقتور ھوگیا تو یہ ضرورت ختم ھو گئی ؛ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب نے اس حکم کو منسوخ کردیا جو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے دیا گیا تھا ۔

دوسری مثال : طلاق

جب شوھر اپنی بیوی کو ایک ھی نشست میں تین بار طلاق دے دے تو رسول اللہ صلعم ، ابوبکر صدیق اور عمر بن خطاب کی خلافت کے اوائل میں وہ ایک ھی طلاق شمار ھوتی تھی اور اس وقت یہی طریقہ رائج تھا [3] اور بعد میں اسی پر اجماع ھوگیا تھا ۔

باوجود اس کے عمر بن خطاب نے ایسی طلاق کو طلاق بائن قرار دیا ، گویا مرد کے لفظوں کے مطابق

---

۱ - ''فتح القدیر'' مذکورہ مقام ۔

۲ ۔ اس اثر کو بیہقی نے روایت کیا ''المجموع'' میں یہی بیان دیکھیے ۔

۳ - حدیث ابن عباس صحیح مسلم بشرح نووی میں دیکھیے (جلد ۱۰ ، صفحہ ۷۰) ۔

دیں طلاقیں ۔ وجہ یہ تھی کہ جب عمر بن خطاب نے دیکھا کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنا لیا ہے اور ایسی طلاقیں بکثرت دی جانے لگی ہیں تو آپ نے انھیں سزا دینے اور اس بری عادت سے روکنے کی غرض سے یہ تبدیلی کردی ۔

عمر بن خطاب نے اپنے زمانے کے حالات کے لحاظ سے جس رائے کو بہتر سمجھا تھا ، اسے بعض فقہاء نے اپنے زمانے کے حالات کے اعتبار سے بہتر نہ سمجھا اور انھوں نے تغیر احکام کے اصول کے مطابق سنت نبوی کی طرف رجوع کرنا مناسب خیال کیا ۔[1]

معاصرین میں سے ایک بڑے فاضل [2] نے عمر بن خطاب کے اس عمل پر تبصرہ کیا ہے کہ عمر کا یہ فعل ایک ہنگامی حکم کی حیثیت رکھتا ہے جو امام وقت (عمر) نے بضرورت سیاست دیا تھا ۔ فاضل مذکور نے مسئلے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے : ''جو احکام قرآن یا سنت کی نص صریح سے ثابت ہیں انھیں نہ کسی کو تبدیل کرنے کا حق ہے اور نہ کوئی ان احکام کے علاوہ کسی دوسرے حکم کو اختیار کرنے کا مجاز ہے ، خواہ ایک شخص ہو یا پوری جماعت ۔''

---

۱ ۔ ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۴ - ۳۲) اور ''قانون مصری'' نمبر ۲۵ ، ۱۹۲۹ء ۔

۲ ۔ فضیلت مآب شیخ احمد محمد شاکر نے اپنی کتاب ''نظام الطلاق فی الاسلام'' میں لکھا ہے ۔ مطبوعہ مصر ۱۳۵۴ھ ، نمبر ۹۰ ۔

تیسری مثال : امہات‌الاولاد کو فروخت کرنا :

امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی ہیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہوجائے۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی (صلعم) اور ابوبکر صدیق کے زمانے میں جائز تھی لیکن عمر بن خطاب نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ ''خالطت دمائنا دمائهن'' (یعنی ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہوگئے ہیں) -

یہ بہت گراں قدر رائے ہے جیسا کہ ابن رشد الحفید کا مقولہ ہے ''یہ بات اخلاق کریمانہ سے بعید ہے کہ آدمی اپنی ام ولد کو فروخت کردے ، دراں حالیکہ سرور عالم صلعم نے فرمایا ہے ''بعثت لاتمم مکارم الاخلاق'' (یعنی میں تمہارے پاکیزہ اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں -)''[1]

چوتھی مثال : چوری

شرع اسلامی میں چور کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے بروے آیة ''والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما''[2] (یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کا ہاتھ کاٹ دو) اور بدلیل سنت نبوی قولی و فعلی - لیکن عمر بن خطاب نے قحط کے سال لوگوں کی ضرورت اور ان کی بقاء کے پیش نظر اس سزا کو موقوف کردیا اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے -[3]

---

۱ - ''بدایۃ المجتہد'' جلد ۲ ، صفحہ ۳۲۶ -
۲ - سورۂ مائدہ (۵) ۳۸ -
۳ ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳ ، صفحہ ۷ - ۹)۔

پانچویں مثال : زنا

غیر شادی شدہ زانی کی سزا جمہور فقہاء کے نزدیک سو کوڑے اور پورے ایک سال کی جلا وطنی ہے اور شہر بدر کرنا حدیث مشہور سے ثابت ہے [۱] لیکن باوجود صریح نص کے عمر بن خطاب سے روایت ہے کہ آپ نے ربیعہ بن امیہ بن خلف کو شہر بدر کیا تو وہ رومیوں سے جا ملا اس پر عمر بن خطاب نے فرمایا ''لاأغرب بعدھا احدا'' [۲] (یعنی اس کے بعد میں کبھی کسی کو شہر بدر نہ کروں گا) ۔ آپ کا یہ فیصلہ اس غرض سے تھا کہ مسلمان دشمنوں سے نہ جا ملیں ، حالانکہ یہ فیصلہ نص صریح کے بالکل خلاف ہے ۔

چھٹی مثال : تعزیر

تعزیر کے شرعی معنی اس سزا کے ہیں جو حاکم وقت یا دستاً کسی ایسے جرم کے لیے تجویز کرتا ہے جس کے لیے شرع اسلامی میں کوئی سزا مقرر نہ ہو ۔ حدیث میں وارد ہے ''لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ'' [۳]

---

۱ ۔ دیکھو ''نیل الاوطار'' (جلد ۷ ، صفحہ ۷۳ اور اس کے بعد) ۔

۲ ۔ دیکھو ''تفسیر فخرالدین رازی'' (جلد ۶ ، صفحہ ۲۱۷) ۔

۳ ۔ اس حدیث کو بخاری ، مسلم ، احمد اور حدیث کی چار کتابوں کے مؤلفین نے مع لفظی اختلاف کے روایت کیا ہے ۔ دیکھو صحیح بخاری بشرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۲۳) اور صحیح مسلم (جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۶) سنن ابو داؤد (جلد ۴ ، نمبر ۴۴۹۱) ''جامع الصغیر'' للسیوطی (جلد ۲ ، نمبر ۹۹۵۱) ۔

(یعنی کسی جرم میں دس کوڑوں سے زیادہ سزا نہ دی جائے ، سوا ان سزاؤں کے جو اللہ کی طرف سے مقرر ہیں) ۔ اس نص صریح کے باوجود عمربن خطاب کے متعلق روایت ہے کہ آپ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی تھی جس نے بیت المال کی جعلی مہر بنالی تھی ۔

بعض فقہاء نے حدیث مذکور کو منسوخ قرار دیا ہے لیکن امام مالک کے اصحاب نے اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے ، کہ یہ حدیث نبی صلعم کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے ، لہذا اور زمانوں میں قابل عمل نہیں ہوسکتی ۔[۱] ائمہ مذکورین کے اقوال سے یہ واضح ہوگیا کہ بعض منصوص احکام وقتی ہوتے ہیں جو زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں ۔

ساتویں مثال : عاقلۃالدیۃ (خون بہا کے ذمہ دار لوگ)

سب جانتے ہیں کہ بعض اوقات خون بہا کی ادائگی ایک خاص جماعت پر شرعاً واجب ہوتی ہے اور یہ خاص جماعت رسول اللہ صلعم کے عہد میں قاتل کا قبیلہ ہوا کرتی تھی ، چنانچہ مدرسۂ حجاز کے فقہاء کا بھی یہی دستور رہا ۔

لیکن عمر بن خطاب کے زمانے میں یہ طریقہ بدل گیا ، کیوں کہ جب عمر بن خطاب نے فوج اور دیوان کی تنظیم کی اور تمام جنگی طاقت قبائل سے منتقل ہوکر محکمۂ

---

۱ - ''صحیح مسلم'' کی شرح ''نووی'' دیکھیے (جلد ۱۱ ، صفحہ ۲۲۱ - ۲۲۲) ۔

فوج کے ساتھ آ گئی تو عمر بن خطاب نے عہد نبوی (صلعم) کے طریقے کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہل دیوان کے ذمے ڈال دیا ؛ چنانچہ آپ ہی کی رائے کو عراق کے فقہاء نے بھی اختیار کیا ۔

سرخسی نے اس تبدیلی کو مستحسن قرار دیتے ہوئے کہا ہے : ''اگر کہا جائے کہ صحابہ کے متعلق یہ گمان کیسے ہوسکتا ہے کہ ان کا اجماع رسول اللہ (صلعم) کے فیصلے کے خلاف ہوا تھا تو ہم جواب دیں گے کہ صحابہ کا اجماع رسول اللہ کے خلاف نہ تھا بلکہ موافق تھا ، کیونکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلعم نے مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے کے ذمے اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ اس زمانے میں آدمی کی قوت و نصرت کا انحصار قبیلے ہی پر تھا لیکن جب عمر بن خطاب نے باقاعدہ فوجی محکمہ قائم کر دیا تو لوگوں کی طاقت اور مدد کا مرکز فوجی محکمہ بن گیا ، حتی کہ بعض اوقات لوگ دیوان ، یعنی محکمۂ فوج کی طرف سے اپنے قبیلے سے جنگ کرتے تھے ۔ مگر اس توجیہ کو امام شافعی نے تسلیم نہیں کیا ۔ انہوں نے فرمایا کہ چونکہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں خون بہا کا ذمہ دار قاتل کا قبیلہ ہوا کرتا تھا اس لیے آنحضرت صلعم کے تعامل کے خلاف کوئی فیصلہ قابل اعتبار نہیں ہوسکتا[۱] ۔

بعض خلفاء کی اوّلیات :

تبدیلی سنت کی مثالوں میں سے ایک ''بخاری'' کی روایت

---

۱ ۔ ''المبسوط'' (جلد ۲۷ ، صفحہ ۱۲۵ - ۱۲۶) ۔

خلیفه عمر بن عبدالعزیز کے متعلق بیان کی ہے کہ خلیفه مذکور نے کہا ''کانت الهدیة فی زمن رسول الله صلعم هدیة والیوم رشوة'' (یعنی ہدیہ رسول اللہ صلعم کے زمانے میں ہدیہ تھا لیکن آج کل وہ رشوت کے حکم میں ہے) ۔ واقعہ یہ ہے کہ نبی کریم صلعم ، ابوبکر صدیق اور عمر بن خطاب لوگوں کا تحفہ قبول فرماتے تھے مگر عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول نہ کیا اور اسے ایک قسم کی رشوت سمجھ کر اس کا لینا برا سمجھا ۔[1]

تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے ؛ چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے ۔ امام مالک اور امام حنبل کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعی کے نزدیک ایک تہائی ہے ۔ اس مسئلے کے متعلق بیہقی نے زہری سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلعم ، ابوبکرصدیق ، عمر اور عثمان کے زمانے میں عیسائی اور یہودی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوا کرتا تھا ۔ معاویہ نے خون بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کردیا تھا اور نصف مقتول کے ورثاء کے لیے ۔ عمر بن عبدالعزیز نے بھی خون بہا کا نصف تو ورثاء مقتول کے لیے مقرر کیا تھا اور نصف جو بیت المال کا حصہ تھا ، اسے معاف کردیا تھا[2] ۔ بس ان واقعات سے معلوم ہوا کہ دو خلفاء کا عمل سنت اور عمل صحابہ سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی

---

۱ - ''صحیح بخاری'' بشرح عینی جلد ۱۳ ، صفحہ ۱۵۴ -

۲ - دیکھو ''نیل الاوطار'' جلد ۷ ، صفحہ ۵۵ -

اس وقت کی سیاست کا تقاضا تھا۔

امام ابو یوسف حنفی :

جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے ؟ یا بالفاظ دیگر ، کیا اس حکم شرع کا اتباع واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کا اتباع ضروری ہے ؟

مسئلۂ مذکورہ میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا ، لیکن بغداد کے قاضی القضاۃ ابویوسف کی رائے ان کے خلاف ہے ؛ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً حکم شرع ترک کردینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے ، ''کیوں کہ حکم شرع کا مطمح نظر رسم و رواج ہی تھا''[1] ۔ ''مجلۂ احکام عدلیہ'' نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے : ''استعمال الناس حجۃ یجب العمل بھا ولا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان''[2] (یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے ، زمانے بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت

---

۱ - ''المنافع'' (صفحہ ۳۰۹ و ۳۲۳) اور ''فتح القدیر'' ور اس کا حاشیۃ ''العنایہ'' جلد ۵ صفحہ ۲۸۳) ، اور ''الموافقات'' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۸۳) ۔

۲ - دیکھو دو دفعات ۳۷ و ۳۹ - دفعہ ۳۷ پر علی حیدر کی شرح دیکھیے ۔

ہے) ۔ نیز اس قرار داد کی رو سے جو ''مجلہ'' مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی ، یعنی ''انه یتبدل الاعصار تتبدل المسائل التی یلزم بناءھا علی العرف والعادۃ'' (یعنی زمانہ بدلنے سے وہ احکام بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں) ۔

توضیحی مثال : سب جانتے ہیں کہ جو اور گیہوں کیلی (ماپنے کی) چیزیں ہیں ، اس حدیث کی رو سے ''البر بالبر کیلاً بکیل والشعیر بالشعیر کیلاً بکیل''[۱] (یعنی جو اور گیہوں پیمانوں سے ماپ کر ہی فروخت کیے جائیں)؛ چنانچہ پہلے جو اور گیہوں ماپ کر ہی فروخت کیے جاتے تھے کیوں کہ نبی کریم صلعم کے زمانے میں یہی رواج تھا ۔

لیکن آنحضرت صلعم کے بعد جب یہ طریقہ بدل گیا تو اکثر شہروں میں جو اور گیہوں وزن کرکے فروخت ہونے لگے اور آج کل بھی وزن ہی کا رواج ہے ۔[۲] تو کیا یہ طریقہ حدیث مذکور کے مخالف ہونے کے سبب سے قابل قبول نہ ہوگا ؟ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ طریقہ ضرور قابل قبول ہوگا اور اس کی وجہ شاید وہ عملی تجربات ہیں جو انھیں منصب قضاء کے دوران میں حاصل تھے ۔

بلا شبہ امام ابو یوسف کا مسلک معمول ہے اور

---

۳ - کتاب ''المغنی'' لابن قدامہ (جلد ۴ ، صفحہ ۱۳۶) ۔

۴ ۔ دیکھو ''فتح القدیر'' میں یہی موقع اور دیکھو رسالہ ''نشر العرف'' لابن عابدین (صفحہ ۸) ۔

نئی ضرورتوں اور جدید نظریوں [1] کے مطابق ہے - نیز اس قاعدۂ کلیہ کے بھی موافق ہے کہ کسی چیز کا وجود اس کے اسباب و علل کے تابع ہوتا ہے -

اسی قاعدے کی بنا پر بعض فقہاء نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ عربی مہینوں ، خصوصاً ماہ رمضان کی ابتدا شمسی حساب سے کی جائے - انھوں نے اپنی رائے کی توضیح اس طرح کی ہے کہ جس حدیث کی رو سے ماہ رمضان میں صرف رویت ہلال کا اعتبار کیا گیا ہے اس کا سبب دوسری حدیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''قوم ان پڑھ ہے ، نہ لکھنا جانتی ہے نہ حساب کرنا -'' لیکن جب مسلمانوں کی جہالت دور ہوگئی اور وہ لکھنا پڑھنا اور حساب کرنا سیکھ کر اس قابل ہوگئے کہ بحساب شمسی آغاز ماہ کا بالکل صحیح تعین کرسکیں تو اب ان کے لیے جائز ہے کہ رویت ہلال کا پرانا طریقہ چھوڑ کر مہینوں کا تعین شمسی حساب سے کریں اور رویت ہلال کا طریقہ صرف اسی صورت میں اختیار کریں جب کسی اور ذریعے سے علم نہ ہوسکے - [2]

امام قرافی مالکی:

امام شہاب‌الدین ابوالعباس احمد بن ادریس (متوفی

۱ - دیکھو دالوز کی تصنیف ''قاموس الاجتہاد العام'' جلد ۳ ، لفظ قانون کے ضمن میں ، نمبر ۵۳۵ (Rep. de Jur- isprudence, vol. Loi.)

۲ - فضیلت مآب احمد محمد شاکر نے اپنے رسالے میں بیان کیا ہے جس کا نام ''اوائل الشہور العربیۃ'' ہے ، مطبوعہ مصر ۱۹۳۹ ، صفحہ ۱۳ -

٦٨۴ھ) جو قراق مصری کے نام سے مشہور ھیں ، اپنے زمانے میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے ۔[1] انھوں نے بہت سی کتابیں لکھیں جن میں مشہور یہ ھیں : ''کتاب‌الفروق'' چار جزوں میں ''کتاب الاحکام فی تمیز الفتاوی عن‌الاحکام و تصرفات القاضی و الامام ۔''

جیسا کہ ''کتاب‌الاحکام''[2] میں مذکور ھے ، ایک دفعہ امام قراق سے سوال کیا گیا کہ جب معاشرے کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ھیں ، بیکار ھوجائیں گے اور جدید تقاضوں کے مطابق فتوے دیے جائیں گے یا یہ کہا جائے گا کہ ھم تو مقلد ھیں اور اھلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ھمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتوی دے سکیں ، لہذا ھم وھی فتوی دیں گے جو آئمہ مجتہدین سے منقول ھے ۔

قراق کا جواب یہ تھا ''چوں کہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ھیں اس لیے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گا کہ اس میں اھلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے ، بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ھے جس میں علماء نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ھے ؛ چنانچہ ھم بھی انھیں کا اتباع کرتے ھیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے ۔

---

۱ ۔ ''حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاھرہ'' للسیوطی جلد ۱ ، صفحہ ۱۲۷ ۔

۲ ۔ مطبع انوار ، مصر ، ۱۹۳۸ ، صفحہ ٦٨٦٧ ۔

اس جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے ، لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے ''جمیع ابواب الفقہ المحمولة علی العوائد اذا تغیرت العادة تغیرات الاحکام فی تلک الابواب'' (یعنی فقہ کے وہ تمام مباحث جو اسباب و علل پر مبنی ہیں ، ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہوجائیں گے'') ۔ اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثناء تمام احکام داخل ہوں گے اور اسی لحاظ سے یہ عبارت ابو یوسف کے اس قول کے مطابق ہے جو ابھی گزرا ۔

امام طوفی حنبلی :

امام نجم الدین ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی طوفی (متوفی ۷۱٦ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علماء میں سے ہیں[1] ، نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنھوں نے علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے ۔

امام مذکور نے حدیث ''لاضرر ولا ضرار''[2] (یعنی

---

۱ ۔ ان کے حالات ''مختصر طبقات الحنابلة'' میں دیکھیے (صفحہ ۵۲) ۔

۲ ۔ یہ حدیث ''مجلہ احکام عدلیہ'' کی دفعہ ۱۲ میں نقل کی گئی ہے ۔ یہ حدیث حسن ہے جسے امام احمد بن حنبل نے اپنی ''مسند'' میں ، امام مالک نے اپنی ''موطأ'' میں اور حاکم نے اپنی ''مستدرک'' میں بیان کیا ہے ۔ نیز بیہقی ، ابن ماجہ اور دار قطنی نے بھی بیان کیا ہے ۔ دیکھو ''جامع الصغیر'' ، تالیف سیوطی (جلد ۲ ، نمبر ۹۸۹۹) اور ''ابہاج'' شرح ''منہاج'' ،

(باقی صفحہ ۲٦۳ پر)

شریعت اسلامی کا مطمح نظر نقصان پہنچانا نہیں ہے) کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص و اجماع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص و اجماع پر ترجیح دی جائے گی اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفی کا اصول مذکور امام مالک کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص و اجماع پر موقوف ہیں، لیکن معاملات دنیاوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں، کیوں کہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم و رواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیاوی مسئلے کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کرسکتے ہیں۔[۱]

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم‌الدین طوفی نے رسالہ ''المصالح المرسلۃ'' میں حدیث ''لاضرر ولا ضرار'' کا مطلب یہ بیان کیا کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ

بقیہ صفحہ ۲۶۲

تالیف سبکی (جلد ۳، صفحہ ۱۰۸) نیز ''الاشباہ والنظائر'' تالیف سیوطی (صفحہ ۵۹ - ۶۰)۔

۱۔ کتاب ''یسر الاسلام و اصول التشریع العلم'' تالیف سید محمد رشید رضا (صفحہ ۷۲ - ۷۳) اور دیکھو مجلہ ''المنار'' کی جلد نہم (صفحہ ۷۴۵ - ۷۷۰)۔

کہا گیا ہے ''بشرطیکہ مصلحت وقت اس کے خلاف نہ ہو۔''[1]

آخری کہات ۔ زمان و مکان اور حالات بدلنے کے سبب احکام بدلنے کی صحیح مثال ابن القیم جوزیہ کی یہ روایت ہے کہ انھوں نے اپنے شیخ ابن تیمیہ کو یہ واقعہ بیان کرتے سنا : ''میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے زمانے میں ان کے ایسے گروہ کے پاس سے گزرا جو شراب پی رہے تھے ۔ میرے ساتھیوں پر یہ بہت ناگوار گزرا ۔ میں نے ان سے کہا ''اللہ تعالیٰ نے شراب صرف اس لیے حرام کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے اور ان لوگوں کو شراب قتل و غارت گری ، لوگوں کو قید کرنے اور ان کا مال و اسباب لوٹنے سے روکے ہوئے ہے ، لہذا انھیں ان کے حال پر چھوڑ دو ۔[2] یہ مثال جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ، اس قاعدے کی جزوی مثال ہے کہ ''یختار اھون الشرین'' (دو برائیوں سے کم درجہ کی برائی اختیار کرنی چاہیے) ۔ اس قاعدے کی مزید وضاحت ہم ''باب الضرورت'' میں کریں گے ۔

خلاصہ :

اب تک جو کچھ بیان کیا گیا وہ ان آراء کا

---

۱ ۔ یہ علامہ شیخ مصطفیٰ غلایینی کی تعلیق ہے جو انھوں نے کلام طوق پر لکھی ہے ، دیکھو علامہ غلایینی کی کتاب ''الاسلام روح المدینۃ'' (مطبوعہ بیروت چوتھا ایڈیشن ۱۹۳۵ء، صفحہ ۳۰) ۔

۲ ۔ ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳ ، صفحہ ۳) ۔

خلاصه ہے جو اس بارے میں ہیں کہ شرعی احکام لوگوں اور ان کے حالات کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں ۔ یہاں ان اہم امور کی طرف توجہ دلانا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے مختلف آراء کے اختلاف کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے اور وہ حسب ذیل ہیں :

اول : اختلاف صرف چند مسائل میں ہے کیونکہ وہ نصوص جو معاملات کے متعلق ہیں ، بہ نسبت ان نصوص کے جو عبادات کے متعلق ہیں ، بہت قلیل ہیں ۔

دوم : جن احکام میں تبدیلی اور ترمیم ہوئی ہے وہ اکثر جزوی مسائل ہیں ، ایسے قواعد کلیہ نہیں ہیں جو اصولی حیثیت سے تمام ملکوں اور ہر زمانے میں دستورالعمل قرار دیے جا سکیں ۔

سوم : فقہاء کے نزدیک رائے مختار یہ ہے کہ ضرورت کے وقت نصوص کی مخالفت جائز ہے کیونکہ ضرورت ممنوع چیز کو بھی مباح کردیتی ہے جیسا کہ ہم آئندہ باب میں واضح کریں گے ۔

چہارم : بہت سی نصوص جو سنت کی طرف منسوب ہیں سنت نہیں ، جیسا کہ ہم گزشتہ باب میں وضع حدیث کے بیان میں واضح کرچکے ہیں ۔

پنجم : جو احادیث دنیاوی معاملات سے متعلق ہیں اور رسول اللہ صلعم کی ذاتی رائے سے تعلق رکھتی ہیں ، وہ واجب‌العمل نہیں ۔ اس کی دلیل ''صحیح مسلم'' کی یہ روایت ہے : ''ان‌النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) مر بقوم

یأبرون[1] النخ۔" (یعنی ایک مرتبہ رسول اللہ صلعم ایسے گروہ کے پاس سے گزرے جو نر کھجور کا گودا ، مادہ کھجور میں ڈال رہے تھے ۔ یہ دیکھ کر آنحضرت (صلعم) نے دریافت فرمایا "ماذا یصنع ھؤلاء"یہ لوگ کیا کررہے ھیں ؟ لوگوں نے عرض کیا کہ نر کا گودا مادہ میں ڈال رہے ھیں ۔ تو آپ نے فرمایا "لولم یفعلوالصلح"اگر ایسا نہ کرتے تو اچھا ھوتا۔ چنانچہ جب ان لوگوں کو حضور صلعم کے ارشاد کی خبر دی گئی تو انہوں نے یہ عمل موقوف کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ھوا کہ کھجوریں اچھی نہ ھوئیں ۔ جب آنحضرت صلعم کو علم ھوا تو آپ نے فرمایا "انما انا بشر اذا امرتکم بشئی من دینکم فخذوا بہ و اذا امرتکم بشئی من رأیی فانما انا بشر" "انتم اعلم بامر دنیاکم"[2] (یعنی میں بھی انسان ھوں جب میں تمھیں دین کے بارے میں کوئی حکم دوں تو تم اس پر عمل کرو اور جب میں (دنیاوی معاملے میں) اپنی رائے سے کوئی حکم دوں ، تو میں بھی انسان ھوں اور تم اپنے دنیاوی معاملے کو مجھ سے بہتر سمجھتے ھو) ۔

نیز یہ کہ امثال مذکورہ میں احکام منصوص کی تبدیلی بنفسہ شرع اسلام کی اس روح کے خلاف نہیں جس کا نصب العین لوگوں کے لیے سہولت پیدا کرنا اور رفاھیۃ عامہ ھو ۔

آیۂ کریمہ میں مذکور ھے : "یرید اللہ بکم الیسر ولا

---

١ ۔ یا "یؤبرون" یعنی بیج ڈالتے تھے یا گودا ڈالتے تھے ۔

٢ ۔ "صحیح مسلم" (جلد ٧ ، صفحہ ٩٥) اور اس کی شرح "نووی" (جلد ١٥ ، صفحہ ١١٦ - ١١٨) ۔

یرید بکم العسر"[1] (یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے ، مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا)۔ نیز حدیث شریف میں آیا ہے : "یسروا ولا تعسروا و بشروا ولا تنفروا"[2] (یعنی سہولت پیدا کرو ، دشواری پیدا نہ کرو اور مانوس بناؤ ، وحشت نہ دلاؤ)۔ "خذوا من العمل ما تطیقون"[3] (یعنی وہ کام کرو جو تمہارے مقدور میں ہو) ۔ "ما نهیتکم عنه فاجتنبوه و ما امرتکم به فافعلوا منه ما استطعتم"[4] (یعنی جس کام سے میں تمہیں منع کروں اسے چھوڑ دو اور جسے کرنے کا حکم دوں ، اسے حتی المقدور کرو) ۔

احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں ، کیونکہ نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں ، بلکہ تغیرات احکام سے مقصود ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا علل و عادات کے بدلنے سے لازم آئے ۔

وہ تمام دلائل و اقوال وغیرہ جو شرع اسلامی کے

---

۱ - سورۂ بقرہ (۲) ۱۸۵ -

۲ - دیکھو "بخاری" اور اس کی شرح "عینی" (جلد ۲ ، صفحہ ۴۵) نیز یہی حدیث کچھ لفظی تغیر کے ساتھ "صحیح مسلم" میں بھی آئی ہے (جلد ۵ ، صفحہ ۱۴۱) -

۳ - دیکھو "بخاری" اور اس کی شرح از عینی (جلد ۱۱ ، صفحہ ۸۵) -

۴ - دیکھو "صحیح مسلم" (جلد ۷ ، صفحہ ۹۱) - یہ حدیث باختلاف الفاظ "صحیح بخاری" میں بھی موجود ہے - دیکھو شرح "عینی" (جلد ۲۵ ، صفحہ ۳۱) -

مستند ماخذوں ، قدیم روایات اور مختلف مذاهب کے علماء کی آراء پر مبنی هیں ، اس قاعدۂ کلیه کے جزئیات هیں جن کا ذکر اس باب میں کیا گیا هے ۔ سب کا خلاصه یه هے که معاملات دنیاوی کے تمام مسائل معقول علل و اسباب پر مبنی هیں اور سب کا مطمح نظر لوگوں کی فلاح و بہبود اور ضروریات رسم و رواج کی تکمیل هے ۔ دنیاوی مسائل اپنے وجود و عدم وجود[1] کے اعتبار سے انھیں اسباب پر گردش کرتے رهتے هیں اور رفاهیۂ عامه و احتیاجات کے لحاظ سے بدلتے رهتے هیں ۔ نیز اختلاف ماحول ، تغیرات عصریه اور متبادل رسم و رواج سے بھی متأثر هوتے هیں ۔

بیان مذکور سے ثابت هوتا هے که شرع اسلامی اپنے تمام تاریخی ادوار میں معاشرۂ انسانی کے نمو و ارتقاء کے لیے کبھی سد راہ نہیں هوئی ، بلکه وہ هر ملک اور هر زمانے کی معاشی اور اقتصادی زندگی کے ساتھ ساتھ چلتی رهی هے ۔ شرع اسلامی کو قائم رکھنے لیے عمر بن خطاب اور ابو یوسف جیسے با همت اور عزم صمیم رکھنے والے لوگ پیدا هوتے رهے هیں ، جنھوں نے شرع اسلامی کے منشا کو سمجھا اور اس کے مقصد اصلی کو پیش نظر رکھ کر ایسے زمانے میں اسے رواج دیا جب لوگوں پر جمود طاری نه تھا ، بلکه هر فن کے صاحب نظر اور ماهر موجود تھے ۔

شرع اسلامی کا مطمح نظر همیشه مصالح عامه ، رفاهیۂ عامه اور عوام کی سہولت پر مبنی رها هے ۔

---

۱ ۔ "قواعد الاحکام" تالیف عز بن عبدالسلام (جلد ۲ ، صفحه ۴) ۔

ممکن ہے ہمارا بیان بعض مغربی مصنفوں کی بے اصل تحریروں اور غلط اندیشیوں کی تردید کر سکے جس کے ذریعے انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ شرع اسلامی ایک ''جامد[1] قانون'' ہے جس میں عصر جدید کے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت نہیں ۔ ان کے غلط خیالات کا اصلی سبب ان کی تنقدی درماندگی اور شرع اسلامی کے ماخذوں سے لاعلمی ہے ۔ نیز وہ شرع اسلامی کا حقیقی منشاء سمجھنے سے بھی قاصر رہے ہیں[2] ۔ ''ان فی ذالک لعبرۃ لاولی الابصار'' (بے شک اس میں دیکھنے والوں کے لیے بڑی عبرت ہے) ۔

---

۱ ۔ دیکھو کتاب ''مبادی الشرع الاسلامی الجزائری'' تالیف زائس ، مطبوعہ الجزائر (جلد ۱ ، صفحہ ۹) ،
Zeys Traite elementarire de droit musulman.

۲ ۔ سورۃ آل عمران (۳) ۳ ۔

فصل دوم

قانونی حیلے

تاریخ پر ایک نظر :

تاریخ تمدن سے یہ بات ثابۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ تغیر و انقلاب کے لحاظ سے معاشرہ اور رائے عامہ قوانین کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے بدلتے رہتے ہیں ؛ چنانچہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ قومیں اپنے پرانے قوانین کی بڑی حفاظت کرتی ہیں ، حالانکہ اجتماعی زندگی کی ضروریات ایسی ترمیمات چاہتی ہیں جو حیات انسانی کے مناسب ہوں اور نظریات کو عملی زندگی سے قریب تر لائیں ۔

اس قسم کی ترمیم کے معروف وسائل یہ ہیں : حکومت کی طرف سے براہ راست قانون سازی ، عدالتوں کی صواب اندیشی اور قانونی حیلے[1] ۔

رومہ کے قدیم قانون کی تاریخ میں قانونی حیلہ گری کی

---

۱ - Fictio Juris دیکھو کتاب ''قانون قدیم'' تالیف مائن مذکور (صفحہ ۳۱ اور اس کے بعد) اور ''تعلیقات پولوک'' اسی کتاب پر Introduction and Notes to Maine's) (Ancient Law مطبوعہ لندن ۱۹۱۴ء (صفحہ ۸ - ۹) -

بہت سی مثالیں ملتی ہیں جن میں سے ہم چند بیان کرتے ہیں ۔

بارہ تختیوں والے قانون کی چوتھی تختی کی دفعہ ۲ میں مذکور[1] ہے کہ جب باپ اپنے بیٹے کو تین بار فروخت کر دے تو لڑکا اپنے باپ کے تمام اختیارات سے آزاد ہو جاتا ہے[2] اور اس پر باپ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا ۔ اہل رومہ نے اسی اصول کو قانونی حیلہ بنا کر متبنٰی کرنے کو بھی قانونی حق قرار دیا ہے ۔

دوسری مثال : رومہ کے قومی قانون کی رو سے کسی شخص کا حق ملکیت[3] بہت کڑی شرائط و قیود کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا ۔ لیکن ایک زمانے میں چیف جسٹس پریٹور نے ملکیت سے ملتا جلتا ایک طریقہ ایجاد کیا جو ملکیت بریٹوریہ[4] کہلاتا تھا ۔ اسی طریقے کو بروئے کار لانے کے لیے بوبلیسیوس جج نے ایک قسم کا دعوئ ایجاد کیا جس کا نام دعوئ بوبلیسیوسیہ[5] تھا ۔ اس دعوے کی ترکیب یہ تھی کہ جج قانونی حیلہ اختیار کرتے ہوئے خلاف واقعہ یہ کہتا تھا کہ مدعی نے ایسی چیز کا

---

۱ دیکھو ''مجموعہ قوانین رومہ'' تالیف جیرار (Textes de dorit romain) ، مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء (صفحہ ۱۳) ۔

۲ - Si Pater Filium ter venum duuit, Filius a Pater Liber esto.

۳ - Dominium ex Jure Quiritium.

۴ - In bonis habere.

۵ - Actio Publiciana.

دعوی کیا ہے جو اس ہاتھ میں اتنا عرصہ رہی ہے جو ثبوت ملکیت کے لیے کافی ہے - [۱]

اس طرح کے قانونی حیلوں کی مثالیں رومی قانون کے علمائے قانون کے فتووں میں اور انگریزی عدالتوں کے فیصلوں میں بکثرت پائی جاتی ہیں - اس قسم کی قانونی حیلہ سازیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی طرح ان کا یہ سا سی دعوی قائم رہے کہ ہمارہ پرانا قانون بدستور باقی ہے ، درآں حالیکہ اس میں بکثرت تغیر و تبدل عمل میں آ سکا ہے -

شرع اسلامی :

اس تاریخی تمہید کے بعد ہم شرع اسلامی کی طرف توجہ کرتے ہیں تاکہ ہم اس کے فیصلوں میں شرعی حیلوں کی نوعیت کا مشاہدہ کر سکیں - حیل شرعی کی دو قسمیں ہیں : ایک جائز شرعی حیلے ، دوسرے وہ شرعی حیلے جن میں فقہاء کا اختلاف ہے -

جائز حیلۂ شرعی کی صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شرعی ضابطے کو جو مخصوص موقع کے لیے وضع کیا گیا ہو ، بدل کر دوسرے موقع پر استعمال کیا جائے اور یہ عمل صرف اثبات حق یا دفع ظلم یا ضروری سہولت بہم پہنچانے کی غرض سے اختیار کیا جائے - چونکہ اس قسم کی حیلہ گری شرع کے منشاء کو نقصان نہیں پہنچاتی اس

---

۱ - Item Usucapio Fingitur in ea actione quae Publiciana vocatur ''کتاب الاحکام'' (Institutes) تالیف غایوس چوتھی شرح (بند ۳۶) ''۳'' -

لیے یہ تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے جائز ہے ۔

اس کی مثال : جیسے اہل بخارا میں یہ رواج ہے کہ باغات کو طویل مدت کے لیے ٹھیکے پر دیتے ہیں لیکن چونکہ احناف کے نزدیک درختوں میں اس قسم کا ٹھیکہ جائز نہیں اس لیے اہالیان بخارا کو مجبوراً یہ حیلہ اختیار کرنا پڑا کہ باغات کو ٹھیکے پر دینے کی بجائے انگوروں [1] کی بیع بالوفاء کرنے لگے ۔ پس یہاں بیع بالوفاء ایک حیلہ شرعی ہے جو لوگوں کی ضروریات کے پیش نظر اس لیے اختیار کیا گیا کہ درختوں کے طویل ٹھیکے کی ممانعت کے قاعدے کی پابندی سے چھٹکارا پائیں ۔

حیلۂ شرعی کی دوسری صورت یہ ہے کہ کسی شرعی قاعدے کو بدلنے کے لیے ایسا حیلہ اختیار کیا جائے جو بظاہر تو صحیح معلوم ہو لیکن در اصل [2] غلط ہو ۔ ایسے حیلے کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے ۔ آئندہ ہم مختصر طور پر اسی کی وضاحت کریں گے ۔

شرعی حیلے جو احناف اور بعض شافعیوں کے نزدیک جائز ہیں :

امام ابو حنیفہ سے روایت ہے : انھوں نے فرمایا کہ کسی شرعی حکم کو اعلانیہ طور پر باطل کر دینا قطعی ممنوع ہے، البتہ ضمنی طور پر بدل دینا ممنوع نہیں ۔ [3]

---

۱ ۔ ''الاشباہ والنظائر'' لابن نجیم ، صفحہ ۱۴ ۔

۲ ۔ ''الموافقات'' جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۰ ۔

۳ ۔ ''الموافقات'' جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۲ ۔

فقہائے حنفیہ اور بعض فقہائے شافعیہ نے دوسری قسم کا شرعی حیلہ اختیار کرنے میں رواداری سے کام لیا ہے اور اس کی مثالیں کتب فقہ کے اکثر ابواب میں مذکور ہیں۔ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کریں گے:

جائز حیلہ شرعی کی مثال اول: شرع اسلامی کا ایک مشہور اصولی قاعدہ ہے کہ مرنے والے کو کسی ایک وارث کے حق میں دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کوئی وصیت کرنی جائز نہیں۔ اس قاعدے کی رو سے مذہب حنفی میں مرنے والے کا کوئی ایسا اقرار معتبر نہ ہوگا جو اس نے اپنے مرض الموت میں کسی وارث کے قرضے کے متعلق دیگر ورثاء کی اجازت کے بغیر کیا ہو، کیونکہ یہ اقرار وصیت شمار ہوگا۔ یہاں یہ شرعی[1] حیلہ اختیار کیا جا سکتا ہے کہ مرنے والا ایک اجنبی اور معتبر شخص کے قرضے کا اقرار کر لے، پھر اجنبی متوفی کے ترکہ میں سے قرضہ وصول کرکے وارث کو دے دے۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال دوم: مذہب حنفی میں اس شخص کو، جو فروخت شدہ جائداد کی ملکیت میں یا اس کے دیگر حقوق میں شریک ہو، نیز پڑوسی کو حق شفعہ پہنچتا ہے: فقہاء نے حق شفعہ سے بچنے کے لیے مختلف حیلے نکالے ہیں جن میں سے چند خصاف نے بیان کیے ہیں:

(۱) اگر زید ایک ایسے مکان کا مالک ہے جو عمرو کے مکان سے بالکل ملحق ہو اور زید نے اسے غیر کے ہاتھ فروخت

۱۔ جیسا کہ خصاف نے ''کتاب الحیل'' میں لکھا ہے، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۴ھ، صفحہ ۹۰۔

کرنا چاھا تو عمرو کو پڑوسی ہونے کی حیثیت سے اس مکان کا حق شفعہ حاصل ہوگا ، بشرطیکہ عمرو مکان کی وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو جو اجنبی خریدار نے ادا کی ہو۔ اس صورت میں حق شفعہ ختم کرنے کی یہ ترکیب ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرے کہ مکان اجنبی کی ملکیت ہے اور اس پر شہادتیں بھی گزار دے ، پھر اجنبی مکان کی قیمت ہبہ کے طریقے پر زید کو ادا کردے[1]۔ بس یہ معاملہ در اصل تو بیع ہوگا ، مگر بظاہر ہبہ کے ساتھ ملکیت کا اقرار ہے ۔ یہ شرعی حیلہ شفیع کے حق شفعہ کو ختم کرنے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ۔

(۲) زید اپنا مکان اجنبی خریدار کے نام ہبہ کر دے اور ہبہ کے عوض میں خریدار زید کو طے شدہ رقم ادا کر دے ۔ اس ترکیب سے عمرو کو مکان مذکورہ کا حق شفعہ حاصل[2] نہ ہوگا ، کیونکہ ہبہ کی صورت میں حق شفعہ جاری نہیں ہو سکتا ۔

جائز حیلہ شرعی کی مثال سوم : قرضے کے عوض منافع لینا جائز نہیں ، کیونکہ یہ سود ہے جو شرعاً حرام ہے ۔ اس صورت کو جائز کرنے کے لیے حیلۂ شرعی یہ ہے کہ قرض دار کوئی چیز قرض خواہ کے ہاتھ اصل قیمت سے کم

---

۱ - ''کتاب الحیل'' للخصاف صفحہ ۸۰ ۔

۲ اسے بخاری نے حیل شرعی کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے جو لوگوں میں مروج تھیں ۔ یہاں لوگوں سے مراد احناف ہیں ۔ دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۲۳) ۔

میں فروخت کر دے یا قرض دار کوئی چیز قرض خواہ سے اصل قیمت سے زیادہ قیمت دے کر خرید لے یا قرض دار قرض خواہ کو کوئی ایسی چیز بطور ہدیہ[۱] دے جس کی قیمت قرضے کے منافع کے برابر ہو -

ایسے حیلوں کو فقہاء حنفیہ اور بعض فقہاء شافعیہ نے جائز قرار دیا ہے - کتب احناف میں سے ایک کتاب ''کتاب المخارج فی الحیل'' ہے جو امام محمد بن حسن شاگرد ابو حنیفہ کی طرف منسوب[۲] ہے مگر یہ نسبت مشکوک ہے کیونکہ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ ایسے حیلوں کو بہت برا سمجھتے تھے جن کا مقصد کسی کو اس کے حق سے محروم کرنا ہو -[۳]

حیل شرعی کے موضوع پر احناف کی دوسری کتاب ''کتاب الحیل'' تالیف احمد ابوبکر خصاف ہے - نیز فقہ حنفی کی کتابوں میں مختلف فصلیں ہیں جن میں شرعی حیلوں کا ذکر ہے ۔ لیکن ابو حنیفہ کی وہ کتاب جس کا ذکر خطیب نے تاریخ بغداد[۴] میں کیا ہے ، نیز ابویوسف کی ''کتاب الحیل''

---

۱ - ''المغنی'' (جلد ۴ ، صفحہ ۱۷۹) اور ''فتاوی نووی'' مسمی ''المسائل المنثورہ'' (دمشق ۱۳۴۸ ، صفحہ ۵۷) -

۲ - قاہرہ کے کتب خانے میں ایک قلمی کتاب تھی جسے استاد یوسف شخت نے ۱۹۳۰ء میں شائع کیا -

۳ - بخاری کی شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۰۹) اور ''المیزان'' تالیف شعرانی (جلد ۲ ، صفحہ ۹۸ - ۹۹) -

۴ - جلد ۱۳ ، صفحہ ۴۰۳ -

ھم تک نہیں پہنچیں ۔[1]

شافعیوں میں سے جنھوں نے حیل شرعی کے موضوع پر تالیفات کی ھیں وہ حسب ذیل ھیں : ابوبکر محمد بن عبداللہ الصیرفی (متوفی ۳۳۰ھ) ، ابوالحسن محمد بن یحییٰ بن سراقہ عامری (متوفی ۴۱۶ھ) اور ابو حاتم محمد بن حسین قزوینی (متوفی ۴۴۰ھ) ۔[2]

دیگر مذاھب اسلامیہ :

امام شافعی سے روایت ھے کہ وہ حیل شرعی کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور جو شخص امام شافعی کے اخلاق و فضیلت علمی سے واقف ھے وہ جانتا ھے کہ امام شافعی نے نہ تو خود شرعی حیلے اختیار کیے اور نہ دوسروں کو اختیار کرنے کی رائے دی ۔ متاخرین نے بہت سے شرعی حیلے جو امام شافعی کی طرف منسوب کیے ھیں ، وہ ان کا ذاتی تصرف ھے ، جنھیں احناف کے مشرقی علماء سے حاصل کرکے انھوں نے مذھب شافعی میں داخل کردیا ۔[3]

اسی طرح امام مالک اور امام احمد ابن حنبل ، نیز ان کے مقلدین نے اس قسم کے تمام شرعی حیلوں کو حرام قرار دیا ھے جن کا ذکر پہلے کیا گیا ھے ۔ ابن القیم نے حیل

---

۱ ۔ "نظرة عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی" ، تالیف ڈاکٹر عبدالقادر صفحہ ۲۳۲ ۔

۲ ۔ ان کے حالات "طبقات شافعیہ" تالیف ابوبکر حسینی (متوفی ۱۰۱۴ھ) میں دیکھیے ، مطبوعہ بغداد ۱۳۵۶ھ ، صفحہ ۱۸ و ۳۳ و ۳۹ ۔

۳ ۔ "اعلام الموقعین" (جلد ۳ ، صفحہ ۲۴۷) ۔

شرعی کے موضوع پر طویل فصلیں لکھی ہیں، جن میں انہوں نے حیل شرعی کے ناجائز ہونے کے دلائل بیان کیے ہیں اور ان لوگوں کے دلائل کو رد کیا ہے جو شرعی حیلوں کو جائز سمجھتے ہیں۔ اس کے بعد ابن القیم نے جائز حیل شرعی اور ناجائز حیل شرعی میں فرق بیان کیا ہے اور ان کی بہت سی مثالیں نقل کی ہیں۔[1]

جن فقہاء کے نزدیک شرعی حیلے جائز نہیں وہ بطور دلیل شریعت کا ایک اصولی قاعدہ پیش کرتے ہیں کہ احکام شرع مقصد رفاہیہ عامہ ہے۔ لہذا ان ذرائع کا سد باب کرنا واجب ہے جن سے یہ مقصد فوت ہو جائے۔ پس اگر شریعت کے کسی حکم کا نصب العین فلاح عام ہو اور اسی کے اطلاق سے بچنے کے لیے حیلے تراشے جائیں تو یہ ایک قسم کا تناقض ہوگا، جو جائز نہیں۔ لہذا جو لوگ شرعی منشا کے خلاف عمل کرتے ہیں ان کی حیلہ گری شریعت کی روح کو نظر انداز کرکے اس کے حقیقی مقصد کو چھوڑ دینے کے مرادف ہوگی اور یہ ایک ایسا ناموزوں فعل ہے جو شارع کو ہرگز پسند نہیں، بلکہ وہ تو دنیاوی بادشاہوں کی سیاست کے لیے بھی قابل پذیرائی نہیں، کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی فوج یا اپنی رعایا یا اپنے اہل و عیال کو کسی کام سے منع کرے، پھر انہیں اس کام کی راہیں پیدا کرنے کی اجازت دے دے تو یہ ایک متناقض عمل شمار ہوگا اور اس کی رعایا و فوج سے ایسا کام سرزد ہوگا

---

۱ - ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳، صفحہ ۱۱۹ - ۳۵۲ اور جلد چہارم پوری خاص طور پر صفحہ ۱ اور ۴۰ دیکھیے)۔

جو بادشاہ کے نصب‌العین کے بالکل مخالف ہوگا ۔ اسی طرح اطباء چونکہ مرض کا ازالہ چاہتے ہیں اس لیے مریض کو ایسے تمام کاموں سے روکتے ہیں جن سے مرض کو تقویت پہنچے ، ورنہ مریض کی صحت یابی کا مقصد کبھی حاصل نہیں ہوسکتا ۔ پس اس شریعت کاملہ کے بارے میں کیا رائے ہونی چاہیے جس میں فلاح انسانی اور کمالات انسانی کا قرار واقعی سامان موجود ہو ۔

مثلاً حق شفعہ ، صاحب شفعہ کو نقصان سے بچانے کے لیے قائم کیا گیا ہے ۔ پس اگر حق شفعہ ختم کرنے کے لیے حیلے نکالے جائیں تو یہ عمل مقصد شرع کے بالکل خلاف ہوگا ، کیونکہ جس نقصان سے بچانے کے لیے حق شفعہ قائم کیا گیا ہے ، وہی نقصان صاحب شفعہ کو پہنچ جائے گا ۔[1]

حیل شرعی کے ناجائز ہونے کی مذکورہ دلیل عقلی کے علاوہ ہم ایسی چند شرعی دلیلیں بیان کرتے ہیں جن کی رو سے حیل شرعی حرام ہیں اور ہم صرف اتنی ہی دلیلیں بیان کریں گے جو مضمون کی وضاحت کے لیے کافی ہیں ۔

پہلی دلیل : احکام شرع سے اعمال شرعیہ بنفسہا مقصود نہیں بلکہ ان کا مقصد اصلی فلاح انسانی ہے ، اس لیے تمام احکام شرعیہ کی ظاہری تعمیل کافی نہیں بلکہ ان کے حقیقی روح کی تفسیر و تشریح ضروری ہے ، لہذا وہ حیلے ممنوع ہیں جن کی تہ میں عمل حرام پوشیدہ ہے ۔

---

۱ ۔ ''اعلام الموقعین'' جلد ۳ ، صفحہ ۱۲۰ و ۲۶۰ ۔

جیسے آیۃ کریمہ : ''ولا تسبو الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدواً بغیر علم''[1] (یعنی اے مسلمانو ! گالی نہ دو ان کو جن کی یہ لوگ خدا کو چھوڑ کر پرستش کرتے ہیں ، ورنہ وہ اپنی انتہائی جہالت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اللہ کی شان میں گستاخانہ الفاظ استعمال کریں گے) - اس آیت کی تفسیر یہ ہے کہ مسلمانوں کو بتوں کو گالی دینے سے منع کیا گیا ہے تاکہ یہ اس بات کا سبب نہ بن جائے کہ بت پرست اللہ کو برا کہنے لگیں -

اور اسی مفہوم کی ایک حدیث بخاری میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلعم نے فرمایا ''ان من اکبر الکبائر ان یلعن الرجل والدیہ ، قیل یا رسول اللہ ! وکیف یلعن الرجل والدیہ؟ قال یسب الرجل ابا رجل فیسب اباہ و امہ'' (یعنی ، سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت کرے ، تو آنحضرت صلعم سے عرض کیا گیا کہ اے خدا کے رسول ! کوئی شخص اپنے والدین پر کیوں کر لعنت کرسکتا ہے ؟ تو آپ نے فرمایا کہ جب ایک آدمی کسی کے باپ کو گالی دے گا تو دوسرا آدمی اس کے باپ اور ماں دونوں کو گالی دے گا -[2]

دوسری دلیل : شرعی حیلہ کری قانون کو دھوکا دیتا ہے اور دھوکا دیتا قرآن و سنت ہر دو کی رو سے حرام ہے - آیۃ کریمہ میں وارد ہے ''ولا تتخذوا آیات اللہ

---

۱ - سورۃ انعام (٦) ۱۰۸ -

۲ - ''بخاری'' کی شرح عینی جلد ۲۲ ، صفحہ ۸۳ -

هزواً''[1] (یعنی ، نه بناؤ اللہ کی نشانیوں کو کھیل) ، اور حدیث شریف میں مذکور ہے ''لا یحل الخدیعه المسلم''[2] (یعنی کسی مسلمان کے لیے دھوکا دینا جائز نہیں) -

تیسری دلیل : نبی کریم صلعم، صحابہ کرام اور تابعین سے اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جن کی رو سے حیل شرعی ناجائز قرار پاتے تھے ، مثلاً حدیث شریف میں ہے : ''اذا اقرض احدکم اخاه قرضاً فاهدیٰ الیه طبقاً فلا یقبله ، او حمله علی دابته فلا یرکبها الا ان یکون جری بینه و بینه قبل ذالک''[3] (یعنی جب تم سے کوئی اپنے بھائی کو قرض دے اور قرض‌دار اسے کوئی تحفہ پیش کرے تو قرض خواہ کو وہ تحفہ قبول نہ کرنا چاہیے یا اگر قرض دار قرض خواہ کو سواری کے لیے کوئی جانور پیش کرے تو قرض خواہ کو اس پر سوار نہ ہونا چاہیے ، مگر جب کہ ان دونوں میں اس قسم کی راہ و رسم پہلے سے موجود ہو) -

نیز ابن مسعود اور ابن عباس دونوں سے روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے سنت نبوی صلعم پر عمل کرنے کی خاطر یہ فتویٰ دیا کہ قرض خواہ کے لیے جائز نہیں

---

۱ - سورۃ بقرہ (۲) ۲۳۱ -

۲ - ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳ ، صفحه ۲۶۱) -

۳ - اس حدیث کو سیوطی نے ''جامع الصغیر'' میں روایت کیا ہے (نمبر ۳۶۷) وہ ابن ماجه ، بیہقی اور منصور سے نقل کرتے ہیں -

کہ قرضے کی ادائگی سے پہلے قرض دار کا کوئی ھدیہ قبول کرے ، کیونکہ ایسا ھدیہ اس وقت دیا جاتا ھے جب ادائگی قرضے میں تاخیر کی نیت ھو اور اس طریقے سے سود کی راہ پیدا ھوتی ھے - اسی طرح تمام فقہاء و تابعین اور ان کے نقش قدم پر چلنے والے محدثین [۱] ، جیسے امام بخاری[۲] وغیرہ ، تمام حضرات اس مسئلے پر متفق ھیں کہ کہ احکام شرع میں حیلہ سازیاں ممنوع ھیں اور ان کا ترک واجب ھے -

خلاصہ :

مذکورہ بالا بیان مختلف مذاھب کے ان اختلافات کا خلاصہ ھے جو حیل شرعی کے متعلق ھیں ، لیکن مجلۂ احکام عدلیہ میں حیل شرعی کے لیے کوئی صریح حکم موجود نہیں ھے ، بلکہ اس قسم کے مسائل کے لیے ''مجلہ'' کے شارحین اور ارباب عدل و قضا فقہ حنفی کی کتابوں کی طرف رجوع کرتے ھیں اور ان کی کوششیں مسائل شفعہ وغیرہ میں حیل شرعی اختیار کرنے کے لیے مسلسل جاری ھیں ، باوجود ان دو قواعد کلیہ کے کہ معاملات کو ان کے اغراض و مقاصد کے لحاظ سے پرکھنا چاھیے - دوسرے یہ کہ معاملات میں اغراض و مقاصد کا اعتبار ھوتا ھے نہ کہ الفاظ اور ظاھری عبارت کا - [۳]

---

۱ ''اعلام الموقعین'' جلد ۳ ، صفحہ ۱۳۹ - ۱۵۲ -

۲ - صحیح بخاری ، کتاب الحیل ، دیکھو شرح عینی (جلد ۲۴ ، صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) -

۳ - دفعہ ۲ و ۳ - ان دفعات کی تشریح عنقریب آئے گی -

ایک مشہور خلاف قانون حیلہ یہ ہے کہ مورث اپنے وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کرے کہ اس کا مال دوسرے کی ملکیت ہے ۔ اس قسم کے اقرار کی تنفید مورث کے حق میں تو اس کی زندگی میں ہوگی اور وارثوں کے حق میں اس کے مرنے کے بعد ۔ نیز ''مجلہ'' کی رو سے ورثاء مورث کے اقرار کی تردید کرنے کے لیے کوئی عدالتی کاروائی نہیں کرسکتے ۔ [۱]

لیکن لبنان میں قوانین جدیدہ کے اجرا کے بعد یہ قانون بدل گیا ہے ؛ چنانچہ اگر یہ قانونی حیلہ گری محض وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اختیار کی جائے تو وارث کو حق ہوگا کہ متوفی کے اقرار کے خلاف اپنا حق وراثت ثابت کرنے کے لیے عدالتی کاروائی کرے ۔[۲]

یہ قانونی اصلاح ان مسلمان فقہاء کے مذہب کے مطابق ہے جو حیل شرعی کی حرمت کے قائل ہیں ؛ چنانچہ ابن قیم نے ایسے حیلے کو حرام قرار دیا ہے جس کے ذریعے وارث

---

۱ - دفعہ ۱۵۹۴ اور اسی طرح دفعہ ۱۶۵۲ میں وارث اور مورث دونوں متکلم واحد کے حکم میں شمار کیے گئے ہیں ۔

۲ - یہ قانون ''اصول المحاکمات المدنیہ'' کی دفعہ ۵۵۳ پر قیاس کرتے ہوئے ہے ۔ دیکھو لبنان کے محکمات اپیل کے فیصلے کی دو قرار دادیں ، نمبر ۱۳ مجریہ ۶ فروری ۱۹۴۰ء اور قرار داد نمبر ۴۷ مجریہ ۲۴ فروری ۱۹۴۱ء ۔

کو اس کے حق سے محروم کرنے کی تدبیر کی جائے اور اس قسم کے نا جائز حیلوں کی کئی مثالیں پیش کی ہیں - ایک یہ کہ مورث وارث کو حق وراثت سے محروم کرنے کی غرض سے اپنے مرض الموت میں یہ اقرار کرے کہ مال دوسرے کی ملکیت ہے - دوسری مثال یہ ہے کہ متوفی اپنے مرض الموت میں اپنی بیوی کو وراثت سے محروم کرنے کے لیے یہ کہے کہ "میرے مرنے سے ایک گھنٹہ پہلے تجھے تین طلاق -"

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فقہاء حنفیہ اور بعض متاخرین شوافع کے نزدیک شرعی حیلے جائز ہیں - محمد بن حسن شاگرد ابو حنفیہ کے نزدیک مکروہ اور امام شافعی، امام مالک، امام حنبل اور ان کے مقلدین کے نزدیک حرام ہیں -

مذکورہ حالات میں اگر ہم بلا تفصیل مذاہب مجمل طور پر یہ کہ دیں کہ اسلام کی رو سے خلاف شرع حیلہ گری جائز ہے، تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرعی حیلے اگر مذاہب اسلامی میں سے ایک یا دو کے نزدیک جائز ہیں تو باقی مذاہب اسلامیہ میں ممنوع ہیں اور ان مذاہب اسلامیہ نے شرعی حیلوں کی حرمت ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل شرعیہ، نیز اسلاف کی مستند اور عملی مثالیں

---

۱ - "اعلام الموقعین" جلد ۳، صفحہ ۱۵۳ و ۲۵۸ -

پیش کی ہیں۔[۱]

۱ - حیل شرعی کی حرمت کے دلائل شرعیہ اور مستند نظائر کو ہمارے رفیق کار، پروفیسر جان باز اطروحہ نے فرانسیسی زبان میں لیون یونیورسٹی سے ڈاکٹر ی القانون کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے لکھا اور "Essai Sur La fraude La Loi en droit Musulman" کے عنوان سے تصنیف کیا ہے - گویا وہ شرع اسلامی میں قانونی حیلے کے مضمون پر ایک رسالہ ہے (جو پیرس ، سیرای ۱۹۳۸ء میں طبع ہوا) - یہ رسالہ حیلہ سازی کے موضوع پر مختلف غیر ملکی قوانین کی قیمتی تحقیقات پر مشتمل ہے اور اس میں مذاہب اسلامیہ میں سے صرف مذہب حنفی کی تحقیق و تشریح کی گئی ہے - فاضل موصوف نے اپنے رسالۂ مذکورہ کے صفحہ ۳۹٦ میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ خلاف شرع حیلہ گری جو فقہاء اسلام نے جائز قرار دی ہے ، ان ممالک کے لیے غور طلب ہے جو ہمیشہ شرع اسلامی پر عمل پیرا رہے ہیں ، درآں حالیکہ وہ ممالک قانونی پہلو سے فرانسیسی ثقافت اور معاشرت سے بھی بہت متاثر ہیں - ہمارے خیال میں اگر فاضل موصوف کا یہ بیان صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی حیل شرعی کی اجازت صرف مذہب حنفی کے ساتھ مخصوص ہے کیوں کہ باقی مذاہب اسلامیہ نے پیشتر اس کے کہ وہ کسی غیر اسلامی ثقافت سے متأثر ہوئے ہوں ، ہمیشہ حیل شرعی کو ناجائز ہی قرار دیا ہے -

فصل سوم

براہ راست قانون سازی

بادشاہ وقت کی قانون سازی کا جواز :

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی عبادات اور معاملات دونوں پر مشتمل ہے اور سب سے پہلا قانون ساز اللہ تعالیٰ ہے جس نے قرآن کریم میں یا آنحضرت صلعم کی زبان مبارک پر قانون نازل فرمایا اور یہ کہ شرع اسلامی بنیادی اعتبار سے قانون الٰہی ہے ۔ یہ قانون الٰہی ان مغربی قوانین اور جدید قوانین سے مختلف ہے جو حکومتوں کے وضع کردہ ہیں ۔

باوجودیکہ شرع اسلامی قانون الٰہی ہے پھر بھی اسلامی حکومتوں کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ رفاھیۃ عامہ کے پیش نظر خلفاء یا مسلمان بادشاہوں نے براہ راست قانون سازی یا بذریعۂ اجتہاد قانون سازی میں کبھی تأمل نہیں کیا ۔

اس قسم کی قانون سازی کا جواز اور عوام کے لیے اس کا واجب العمل ہونا کتاب ، سنت اور اجماع تینوں دلیلوں سے ثابت ہے ۔

دلیل قرآنی ـ آیۃ کریمہ : ''اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم'' ۱ (یعنی اطاعت کرو اللہ کی ، اللہ کے رسول کی اور مسلمان حاکم وقت کی) ـ یہاں طبعی طور پر 'اولی لامر' سے مراد خلفاء و سلاطین اسلام ہیں ـ

سنت میں یہ صحیح حدیث مذکور ہے :

''من اطاعنی فقد اطاع اللہ و من عصانی فقد عصی اللہ و من یطع الامیر فقد اطاعنی و من یعص الامیر فقد عصانی ـ اسمعوا و اطیعوا و ان استعمل علیکم عبد حبشی کان راسہ زبیبۃ ـ من کرہ من امیرہ شیأ فلیصبر علیہ، فانہ لیس احد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات علیہ الا مات میتۃً جاھلیۃً الا من ولی علیہ وال فرآہ یاتی شیئاً من معصیۃ اللہ ، فلیکرہ ما یأتی من معصیۃ اللہ ولا ینزعن یداً من طاعۃ''۲ ـ

(یعنی جس نے میری اطاعت کی ، اس نے خدا کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی ، اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے حاکم وقت کی

---

۱ ـ سورہ نساء (۴) ۵۹ ـ

۲ ـ یہ ''بخاری'' اور ''مسلم'' کی حدیث ہے : ان دونوں کتابوں میں تبدیلیٔ الفاظ کے ساتھ اسی مضمون کی دوسری احادیث بھی ہیں ـ دیکھو ''صحیح بخاری'' مع شرح عینی (جلد ۱۴ ، صفحہ ۲۲۲ و جلد ۲۴ ، صفحہ ۲۲۴ و ۲۰۸) اور ''صحیح مسلم'' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۳ ـ ۲۴) ـ

اطاعت کی ، اس نے میری اطاعت کی اور جس نے
حاکم وقت کی نافرمانی کی ، اس نے میری نافرمانی
کی - سنو اور اطاعت کرو ، اگرچہ تم پر کوئی
حبشی غلام ہی حاکم کیوں نہ بنا دیا جائے
جس کا سر منقلی کی طرح (سیاہ) ہو - جس شخص
کو حاکم وقت کی کوئی برائی معلوم ہو تو صبر
سے کام لے کیونکہ جس شخص نے سلطان کی ذرا
سی بھی نافرمانی کی اور وہ مر گیا تو وہ جاہلیت
کی موت مرا - یاد رکھو جس پر کوئی حاکم
مقرر ہو اور وہ حاکم وقت کو خدا کی نافرمانی
کرتے دیکھے تو اسے دل سے برا سمجھے ، لیکن
اپنا ہاتھ اس کی اطاعت سے نہ کھینچے -

لہذا حاکم وقت کی براہ راست قانون سازی بالاجماع جائز ہے ، کیونکہ مسلمان خلفاء نے ایسے بہت سے مسائل میں اجتہاد کیا جو انہیں وقتی ضروریات کے لحاظ سے پیش آئے اور چونکہ ان کا اجتہاد اجماع کے ذریعے قبول کر لیا گیا ، اسی لیے وہ شرع اسلامی کا جزو بن گیا -

براہ راست قانون سازی کے اسباب اور صورتیں :

بادشاہ وقت کی طرف سے قانون سازی کا زیادہ تر یہ سبب ہوا کہ جب انہیں معاشرے کے مسائل عصریہ حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی حکم نہ ملتا تھا تو حسب ضرورت قانون وضع کر لیتے تھے - خصوصاً مملکت کے امور

انتظامی کے لیے، جیسے مختلف محکمات کا قائم کرنا ، محصولات کی تشخیص ، خراج کی وصولی ، جیل خانوں کی تنظیم وغیرہ ایسے امور انتظامی جن کی ضرورت پیش آتی تھی اور وہ پہلے مروج نہ تھے -

اسی قسم کے قانون کی ایک قسم وہ ھے جو ''سیاست شرعیہ'' (قانون تعزیرات) کے نام سے مشہور ھے جس میں محتسب کے فرائض بھی شامل ھیں - ان قوانین کو بادشاہ ، امام وقت اور صوبوں کے گورنر مصلحت عامہ کے خیال سے وضع کرتے تھے ، ان کے ذریعے سے لوگوں کے معاملات کا بندوبست کرتے تھے ، رعایا کو پرامن رکھنے کی تدابیر کرتے تھے اور مجرموں کی صلاح و تربیت کے لیے انھیں قید ، جلا وطنی اور قتل کی مختلف سزائیں دیتے تھے[۱] -

اس کے علاوہ خلفاء سیاست شرعی اور مصلحت عامہ کے پیش نظر قرآن و حدیث کے بعض احکام تبدیل کرنے میں بھی پس و پیش نہ کرتے تھے - ان تبدیلیوں کی مثالیں ھم سابقات عمر میں بیان کر چکے ھیں ؛ مثلاً قحط کے زمانے میں چور کا ھاتھ کاٹنے کی سزا کو موقوف کر دینا ، صدقات میں سے مؤلفة القلوب کا حصہ موقوف کر دینا ، حالانکہ وہ قرآن کی رو سے مقرر تھا ، نیز آپ نے زنا کی سزا جلا وطنی کو اس لیے منسوخ کر دیا کہ اسی قسم کا ایک سزا یافتہ مجرم رومیوں سے جا ملا تھا اور عیسائی ھو گیا تھا -

شرع اسلامی خلیفۂ وقت کے مذھب اور عقائد سے بھی

---

۱ - ''مقدمۂ ابن خلدون'' (صفحہ ۱۹۶) اور ''المبسوط'' (جلد ۲۶ ، صفحہ ۱۲۳) -

متأثر ہوتی رہتی ہے کیونکہ خلیفہ کسی ایک مذہب کی تقلید کرنے یا ایک طریقۂ اجتہاد اختیار کرنے کا حکم صادر کر دیتا تھا۔ اسلامی تاریخ میں ایسے واقعات کی مثالیں بکثرت موجود ہیں ؛ چنانچہ خلفاء بنی امیہ اور بنی عباس ہمیشہ ان مذاہب کی مخالفت کرتے رہتے تھے جو ان کے ذاتی عقائد اور سیاست ملکی کے خلاف ہوتے تھے ۔ اگر امام مالک منع نہ فرما دیتے تو خلیفہ ابو منصور اور خلیفہ ہارون الرشید نے یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ لوگوں کو مذہب امام مالک کی تقلید پر آمادہ کریں ۔ اسی طرح فاطمیوں نے مذہب شیعہ اسماعیلیہ ، ایوبیوں نے مذہب شافعی، ایرانیوں نے مذہب شیعہ امامیہ ، یمنیوں نے مذہب شیعہ زیدیہ ، وہابیوں نے مذہب حنبلی اور عثمانیوں نے مذہب حنفی پھیلانے کی کوشش کی ۔

ہم نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ عثمانی خلیفہ نے وہ قوانین کیسے بنا لیے جن کا ذکر ہم پچھلے باب میں کر چکے ہیں ۔ ان میں سے بعض قوانین تو مذہب حنفی کے مطابق بنائے گئے ، جیسے ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' اور بعض قوانین یورپ کے قوانین سے ماخوذ ہیں ، جیسے قانون جزا و سزا ، قانون تجارت اور عدالتوں کا قانون اساسی ۔

ان حالات نے حکومت کو مجبور کر دیا کہ وہ فتووں اور مجتہدین کی عملی طور پر نگرانی کرے ۔ چنانچہ ''مجلہ'' میں مذکور ہے کہ اگر حکومت کسی مسئلے میں ایک مجتہد کی رائے کے مطابق یہ سمجھ کر حکم صادر کر دے کہ وہ مصلحت وقت اور رفاہیۂ عامہ ہر دو کے لحاظ سے بہتر ہے تو پھر حکومت کو کسی دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق

حکم جاری کرنے کا اختیار نہ ہوگا ، جو پہلے مجتہد کی رائے کے خلاف ہو اور اگر وہ حکم جاری کر دے تو قابل نفاذ نہ ہوگا[1] ۔

اسی مضمون پر "مجلہ" کی کمیٹی نے اپنی اس قرارداد کو ختم کیا ہے جو اس نے صدر اعظم کی وساطت سے خلیفہ عثمانی کے سامنے پیش کی ۔ اس کی عبارت یہ ہے : "جب امام المسلمین اجتہادی مسائل میں کسی مسئلے پر عمل کرنے کا حکم دے دے تو اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور جب یہ قرارداد خلیفہ کی منظوری حاصل کر لے تو "مجلہ" کی پیشانی کو خلیفہ ھمایونی کے دستخط سے مزین کیا جائے گا اور حکم تو حاکم ہی کو سزاوار ہے"[1] ۔

خلیفہ کے خصوصی اختیارات کے حدود :

دور جدید کی حکومتوں میں مخصوص مجالس قانون ساز ہوتی ہیں جیسے پارلیمنٹ وغیرہ ، جن کا کام صرف قانون سازی ہوتا ہے اور رئیس مملکت کو صرف انھیں شائع کرنے اور نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے ، لیکن اسلامی حکومتوں میں اس کے برعکس عمل درآمد تھا ، ان میں ہر قسم کا اقتدار اعلیٰ صرف بادشاہ ہی کو حاصل ہوتا تھا ؛ چنانچہ اصلاحات مابعد سے پہلے خلیفہ عثمانی محض اپنے ارادے سے قوانین جاری کرتا تھا ۔

باوجود ان غیر محدود اختیارات کے خلیفہ عام طور پر قوانین کا اجرا اپنی ذاتی رائے سے نہیں کرتا تھا بلکہ وہ

---

۱ - دفعہ ۱۸۰۱ کا آخری فقرہ -

احکام شرع اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہوتا تھا اور جن مسائل کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی قطعی حکم نہ ملتا تھا ، ان میں وہ فقہاء اور علماء سے مشورہ کرتا تھا ۔

شرع اسلامی میں حاکم وقت کی اطاعت کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شریعت اور عدل و انصاف کے اصول کا پابند ہو اور اس شرط کے ضروری ہونے کی حدیث شریف میں بہت سی مثالیں موجود ہیں ، جیسے ''انماالطاعة فی‌المعروف'' (یعنی بے شک حاکم وقت کی اطاعت صرف نیک کاموں ہی میں کرنی چاہئے) ، ''السمع والطاعه حق ما لم یؤمر بالمعصیة فاذا أمر بمعصیه فلا سمع ولا طاعة''[۱] (یعنی حاکم کے اسی حکم کی اطاعت ضروری ہے جو معصیت کے لیے نہ دیا گیا ہو اور جب کوئی حکم معصیت کے لیے دیا جائے تو اس کی تعمیل ضروری نہیں) ، ''لا طاعة لمخلوق فی معصیة‌الخالق''[۲] (یعنی بندے پر ایسے حکم کی تعمیل فرض نہیں جس میں خدا کی نافرمانی ہوتی ہو) ۔

یہاں ہم سنیوں کے خلیفہ اور شیعوں کے امام کا فرق بتاتے ہیں ۔ شیعہ امامیہ کے نزدیک امام زمین پر خدا کا

---

۱ ۔ یہ تمام حدیثیں یا ان کی ہم معنی حدیثیں باختلاف الفاظ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہیں ۔ دیکھو ''صحیح بخاری'' اور اس کی شرح عینی (جلد ۱۷ ، صفحہ ۲۱۳ اور جلد ۱۴ ، صفحہ ۲۲۱) اور ''صحیح مسلم'' (جلد ۶ ، صفحہ ۱۵) ۔

۲ ۔ یہ حدیث سیوطی نے اپنی کتاب ''جامع الصغیر'' میں روایت کی ہے (نمبر ۹۹۰۳) ، امام احمد بن حنبل کی مسند اور حاکم کی مستدرک سے نقل کرتے ہوئے ۔

جانشین ہوتا ہے[1] اور خلیفہ سنیوں کے نزدیک امت میں نبی صلعم کا جانشین ہوتا ہے[2] ۔ اس فرق کا حاصل یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک امام کی اطاعت فرض ہے اور وہ گناہ سے معصوم ہوتا ہے[3] ، لیکن سنیوں کے نزدیک خلیفہ معصوم نہیں ہوتا اور اس کی اطاعت صرف نیک کاموں میں ضروری ہے ، معصیت کے کاموں میں نہیں[4] ۔

سلطان وقت کے شرعی اختیارات کے مقررہ حدود اور شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ انتظامی امور میں اہل بصیرت سے مشورہ لے ، اس آیۃ کی رو سے : ''و شاورھم فی الأمر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ'' (یعنی اے رسول! معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ لیتے رہا کیجئے پھر جب آپ عزم بالجزم کو لیں تو اللہ پر بھروسہ ، رکھیں) ''وأمرھم شوریٰ بینھم''[5] (یعنی مسلمانوں کا معاملہ باھمی مشورے سے طے ہونا چاھئے)۔ بخاری نے روایت کی ہے کہ نبی صلعم بعض معاملات میں صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا کرتے تھے اور آنحضرت صلعم کے بعد ائمہ مجتہدین ایسے جائز معاملات میں جن کے لیے قرآن و حدیث میں کوئی ایسا حکم نہ ملتا تھا جسے اساس قرار دے سکیں ، تو وہ دیانت دار اہل علم سے مشورہ لیتے

---

۱ ''اصول الکافی'' تالیف کلینی صفحہ ۶۹ -

۲- ''مقدمہ'' ابن خلدون'' صفحہ ۱۶۶ -

۳ - ''الملل والنحل'' تالیف شہرستانی مع حاشیہ ابن حزم (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵۱) -

۴- ''المجامع'' اور اس کی شرح ''المنافع'' ، صفحہ ۳۰۳ -

۵ سورۃ آل عمران (۳) ۱۵۹ ، سورۃ شوریٰ (۴۲) ۳۸ -

تھے[1] ۔ عمر بن خطاب کے بارے میں خاص طور پر مذکور ہے کہ وہ ان لوگوں میں سب سے زیادہ مشہور تھے جو احکام و اجتہاد میں دوسروں سے استصواب رائے کرتے تھے[2]۔

---

۱ ۔ دیکھو شرح عینی ''بخاری'' پر (جلد ۲۵ ، صفحہ ۸۷ و ۹۷) اور ''صحیح مسلم'' (جلد ۵ ، ۱۵۷) ۔

۲ ۔ ''اعلام الموقعین'' (جلد ۱ ، صفحہ ۷۰)۔

فصل چہارم

رسم و رواج

عادت یعنی رواج عام :

جو طریقہ تمام لوگوں میں یا ایک فرقے میں مروج ہو وہ عادت یا رواج کہلاتا ہے ۔ اقوام عالم کے نشو و ارتقاء کی تاریخ میں اور ان کی اجتماعی زندگی اور تمدن کے تمام گوشوں میں رسم و رواج کا نمایاں حصہ رہا ہے ۔ اس بارے میں دو چیزیں سب سے زیادہ اثر انداز ہوتی ہیں : ایک ملکی آب و ہوا اور دوسری قومی خصوصیات ۔[1] قومی عادات اور رسم و رواج تقلید کے ذریعے سے قوت پکڑتی اور پھیلتی ہیں اور حقیقت تو یہ ہے کہ تقلید[2] ہی تمدن و معاشرت کو قوموں میں نسلاً بعد نسل باقی رکھتی ہے ۔

---

۱ ۔ اس مضمون پر مونتسکیو کی کتاب ”روح الشرائع“ دیکھیے (جزء اول ، جلد ۱۴) اور کتاب - Cursus der Insti tionen, 1893 Leipzig (مقدمہ میں) تالیف پوختا (Puchta) اور دیکھو کتاب سافینی Savigny System des heutigen romischen Rechts.

۲ ۔ دیکھو کتاب Les Lois de l'imitation تالیف تارڈ (Tarde)

رسم و رواج کئی قسم کے ہوتے ہیں ۔ بعض وہ جو عملی زندگی اور حقوق انسانی سے متعلق ہوتے ہیں اور بعض وہ جو اخلاق و آداب سے تعلق رکھتے ہیں ۔ بعض وہ جو لباس اور طرز زندگی کو ممتاز کرتے ہیں اور بعض وہ جن کا مطلب سوائے تسلی اور تسکین کے اور کچھ نہیں ہوتا ۔[۱]

رسم و رواج بھی دیگر حالات معاشرے کی طرح ملک و زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں ؛ چنانچہ ہر زمانے اور ہر جگہ رسم و رواج کی صورتیں بدلتی رہی ہیں ۔

جیسا کہ شاطبی نے اپنے زمانے میں ننگے سر کے بارے میں کہا ہے کہ ننگے سر کا رواج در اصل ملک کے لحاظ سے مختلف ہے ؛ چنانچہ مشرقی ممالک میں ننگے سر رہنا اہل شرافت کے نزدیک معیوب ہے اور مغربی ممالک میں معیوب نہیں ۔ گویا ننگے سر رہنا اہل مشرق کے نزدیک ثقاہت کے منافی ہے اور اہل مغرب کی نظر میں ثقاہت کے خلاف نہیں[۲] ۔

اسی طرح آج کل بعض ملکوں میں منگنی کی انگوٹھی کے بارے میں رواج یہ ہے کہ نکاح سے پہلے دائیں ہاتھ میں پہنتے ہیں اور نکاح کے بعد بائیں ہاتھ میں ، مگر بعض ملکوں میں اس کے برعکس رواج ہے ؛ نیز فرانس کے مزدور طبقے کے نزدیک مخادنہ یعنی خفیہ دوستی[۳] وصی کو حق

---

۱ ۔ جیسے امریکہ کے بعض صوبوں میں ملکی رواج ۔
۲ ۔ ''الموافقات'' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۸۳) ۔
۳ ۔ داشتہ کے ساتھ رہنا سہنا ۔

وصیت سے اس لیے محروم نہیں کرتی کہ وہ ان کے نزدیک اخلاق ذمیمہ میں شمار نہیں کی جاتی[1] جب کہ دیگر لوگوں کے نزدیک صورت اس کے برعکس ہے ۔

ارتقاء قومی کے اوائل میں رسم و رواج ہی کے ذریعے معاشرے کی مختلف صورتیں پیدا ہوگئیں اور یہی رسم و رواج مذہب ، اخلاق اور معاملات دنیاوی کی بنیاد تھے ۔ جب عدالتیں قائم ہو گئیں اور قوانین کی تدوین مکمل ہو چکی تو رسم و رواج کی اہمیت بتدریج کم ہوتی گئی ، حتّٰی کہ دور حاضرہ کے معاشرے میں تو ان کا حصہ بہت ہی کم نظر آتا ہے ۔

رومی قوانین کی تاریخ میں قانون کا اصلی مأخذ رسم و رواج ہی تھا ۔ سب سے پہلے رسم و رواج کو بارہ تختیوں پر لکھا گیا اور یوستنیانوس کے عہد تک وہی قانون جاری رہا ۔ اسکا مقولہ تھا کہ قانون غیر مدون رسوم و عادات سے ماخوذ ہے جس پر رواج عام[2] پسندیدگی کی مہر ثبت کردیتا ہے ۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں ، فرانس کے شمالی صوبوں میں رسم و رواج ہی ملک کا قانون تھا ، لہذا ان

---

۱ - اسی اجتہاد کے مطابق محکمہ اپیل نے اپنی دویۃ (Douoi)میں فیصلہ کیا ہے جو ۱۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو جاری ہوا ۔ دیکھو ''مجلۃ سیرای'' ۱۹۳۸ء ، قسم دوم (صفحہ ۲۱۵-۲۱۶) -

۲ - ماخوذ از ''کتاب الاحکام'' تالیف یوستنیانوس (Institutes 1, 2, 9 Ex non scripto Jus venit, quod usus comprabavit).

صوبوں کو ''شریعۃ عرفیۃ'' ممالک کہتے تھے ؛ مگر اس کی اہمیت قانون نپولین اور دیگر قوانین کی تدوین کے بعد کم ہوگئی اور اب رواج کا اثر صرف چند تجارتی قوانین میں باقی رہ گیا ہے ۔[1] اسی لیے آج کل فرانس کے بہت کم علماء قانون شریعۂ عرفیہ پر قلم اٹھاتے ہیں ۔[2] لیکن انگلستان اور اور امریکہ میں جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں عرف عام بھی[3] قانون سازی کے اصول اساسی میں شمار ہوتا ہے ۔ البتہ عدالتی فیصلوں میں پرانے رسم و رواج کو بحیثیت نظائر و امثال نظر انداز نہیں کیا جاتا ۔

حاصل کلام یہ کہ اقوام عالم کے قوانین کی تاریخ میں رسم و رواج کا بڑا حصہ ہے ۔ اگرچہ پہلے کی نسبت دور جدید کے قانون میں رسم و رواج کی اہمیت بہت کم ہے ، پھر بھی قوانین جدیدہ میں انہیں کسی حالت میں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ، کیونکہ جو رسم و رواج قوانین کی تدوین سے پہلے دستورالعمل تھے ، جدید قوانین بھی در اصل انہی کا نقش ثانی ہیں اور اسی ترمیم کی مختلف صورتیں ہیں جو رسم و رواج میں اب تک ہوتی رہی ہیں اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا ، یہاں تک کہ ماضی و حال اور حال و مستقبل کو ایک ہی شیرازہ میں منسلک کردے گا ۔

---

۱ - جیسے حلوان (راشن یا بخشیش Pourboir) ملازمین کو بخشیش دینے کا پرانا اور اختیاری رواج لیکن اب وہ واجب‌العمل ہے ۔

۲ - دیکھو فرانسوا جینی .Francois Geny

۳ - Common Law

اسلامی قانون سازی پر رسم و رواج کا اثر:

اسلام سے پہلے قدیم روایات اور رسم و رواج ہی عربوں کے تمدن اور معاشرت کی بنیاد تھے، کیا بلحاظ دیانت داری و اخلاق اور کیا بلحاظ معاشیات و تجارت، نیز دیگر معاملات دنیاوی کے۔ لیکن یہ بات اب تک معلوم نہ ہوسکی کہ انھوں نے اپنے رسم و رواج کو مدوّن کیا تھا یا نہیں۔

جب اسلام ظاہر ہوا تو قرآن و حدیث کے احکام ہی پر قانون سازی کی بنیاد رکھی گئی اور رسم و رواج کی اہمیت بہ نسبت پہلے کے کم ہوگئی۔ بہر صورت علماء اصول کے نزدیک رسم و رواج کسی دلیل شرعی کی حیثیت تو نہیں رکھتے، تاہم مختلف راستوں سے اسلامی قانون سازی میں داخل ضرور ہوگئے، مثلاً:

(۱) بعض نصوص، خصوصاً بعض احادیث رواج پر مبنی ہیں، جیسے گیہوں اور جو کہ یہ دونوں اناج پہلے ناپ کر فروخت کیے جاتے تھے اور یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب احکام عرف عام پر مبنی ہوں تو وہ اپنے مفہوم اور معنی کے اعتبار سے بھی عرف عام کے تابع رہتے ہیں، جیسے کہ مسائل دیت (خوں بہا) و قسامت (قسم لینا) ہیں۔

(۲) سنت تقریریہ نے عربوں کے بہت سے رواجات کو برقرار رکھا ہے، یعنی نبی کریم صلعم نے بعض پسندیدہ عادات پر اپنی خاموشی کے ذریعے رضامندی کا اظہار فرمایا؛ چنانچہ وہ رسوم و عادات مسنون رواجات کا جزو

بن گئی ھیں -

(۳) پہلے ضمناً گزر چکا ھے کہ امام مالک نے نص صریح نہ ھونے کی صورت میں اھل مدینہ کے عمل کو اجماع اور دلیل شرعی شمار کیا ھے - اھل مدینہ کا دستورالعمل وھی پرانے اور نئے رواجات تھے جو اس تجارتی شہر کے لوگوں میں مروج تھے -

(۴) جب بمقتضائے ضرورت نئے رسم و رواج پیدا ھوگئے یا جب عرب اپنی فتوحات کے دوران میں ان رواجات سے روشناس ھوئے جن سے پہلے واقف نہ تھے اور قرآن و حدیث کا کوئی حکم بھی ان کے خلاف نہ پاتے تھے تو انھیں اختیار کرلیتے تھے ، پھر وھی رواجات یا تو اجماع مجتہدین کے ذریعے یا دوسرے دلائل شرعی ، مثلاً استحسان اور استصلاح کے ذریعے اسلامی قانون میں داخل ھو گیے - ان کی وضاحت ھم پہلے کر چکے ھیں - نیز تغیر احکام کے اصول ، تبدیلی نص کے بارے میں مختلف اقوال اور ان میں رواجات کی اھمیت کا بیان پہلے گزر چکا ھے -

اسلام کے فروعی احکام پر رواجات کا اثر:

عرف و عادت دونوں لفظ ھم معنی ھیں - عادت یا رواج کی تعریف اس تعریف کے مطابق ھے جو ابن نجیم نے ھندی سے روایت کرتے ھوئے شرح ''مغنی'' میں کی ھے ، جو یہ ھے : ''عبارة عما یستقر فی النفوس من الامور المتکررة المقبولة عندالطباع السلیمة''[۱] (یعنی رواج سے مراد روزمرہ

---

۱ - ''الاشبا والنظائر'' ، صفحہ ۳۷ -

کے وہ معاملات ہیں جو ذوق سلیم کے نزدیک پسندیدہ ہوں اور دل میں گھر کر جائیں) ۔ خواہ وہ معاملات عام ہوں، اور تمام ملکوں کے باشندوں کا دستورالعمل ہوں یا خاص ہوں اور کسی خاص ملک یا خاص فرقے کا دستورالعمل ہوں؛ دونوں قسم کے رواجات شرع اسلامی میں معتبر ہیں ۔

اسی اصول کے مطابق قواعد کلیہ میں مذکور ہے کہ "العادة محكمة" (یعنی رواج فیصلہ کن چیز ہے) ۔ یہ قاعدہ انھی چار قاعدوں میں سے ایک ہے جو قاضی حسین[1] کے قول کے مطابق فقہ کی بنیاد ہیں ۔[2] اسی قاعدے کو "مجلہ" میں نقل کرتے ہوئے یوں وضاحت کی گئی ہے : "العادة محكمة ، يعنى ان العادة عامةً كانت او خاصةً تجعل حكماً لاثبات حكم شرعى" (یعنی رواج خواہ عام ہو یا خاص کسی حکم شرعی کو ثابت کرنے کے لیے فیصلہ کن ضابطہ ہے) (دفعہ ۳۶) ۔

فقہاء کا اجماع اس امر کی دلیل ہے کہ امور شرعیہ میں رواج معتبر ہے اور یہ اجماع اسلام کے سابقہ فیصلوں پر

---

۱ ۔ ان کا پورا نام ابو علی حسین بن محمد بن احمد مروزی ہے (متوفی ۴۶۲ھ) ۔ روایت از "وفیات الاعیان" لابن خلکان (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۵) ۔

۲۔ جیسا کہ تاج الدین سبکی نے "جمع الجوامع" میں ذکر کیا ہے ، دیکھو اس کی شرح تالیف محلی مع حاشیۂ بنانی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۳) ۔

مبنی ہے ، جیسے صحابہ کا قول ''ما رآہ المسلمون حسناً فہو عنداللہ حسن''[۱] (یعنی جو بات عام مسلمانوں کے نزدیک اچھی ہے وہ خدا کے نزدیک اچھی ہے) - اسی طرح بخاری سے روایت ہے کہ قاضی شریح نے عمر بن خطاب کے عہد میں سوت کاتنے والوں سے فرمایا ''سنتکم بینکم''[۲] (یعنی تمھارا دستور و رواج تم میں باقی رکھا جائے گا) -

فقہ کی کتابوں میں رواج کو ضابطۂ شرعی قرار دینے کے بارے میں دیگر قواعد کلیہ بھی موجود ہیں جن کو ''مجلہ'' میں مختصراً اور فصیح و بلیغ الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور جو مندرجہ ذیل ہیں :

(اول) ''استعمال الناس حجة یجب العمل بها'' (یعنی لوگوں کا دستور حجت ہے اور اس پر عمل واجب ہے) (دفعہ ۳۷)-

یہی قاعدہ ''المجامع'' میں ''تلویح'' سے نقل کیا گیا ہے -[۳]

(دوم) ''المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً'' (یعنی جس طرح مشروط میں شرائط کی پابندی ناگزیر ہوتی ہے اسی طرح دستور میں رواج عام کی پابندی ضروری ہے) (دفعہ ۴۳) -

---

۱ - اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے - یہ حدیث نہیں ، جیسا کہ بعض حنفیوں نے گمان کیا ہے بلکہ یہ عبداللہ بن مسعود کا قول ہے -

۲ - 'بخاری' مع شرح عینی (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۶) -

۳ - ''المنافع'' صفحہ ۳۰۸ -

یہ قاعدہ ''فتویٰ ظہیریہ'' سے ماخوذ ہے اور بالفاظ دیگر بھی بیان کیا گیا ہے، جیسے ''بزازیۃ'' میں یوں مذکور ہے : ''المشروط عرفاً کا لمشروط شرعاً'' (یعنی رواجی پابندی شرعی پابندی کی مانند ہے) ۔ ''مجامع'' میں یہ الفاظ ہیں : ''العادۃالمطردۃ تنزل منزل الشرط''[۱] (یعنی عام رواج شرط کی مثل تصور کیا جائے گا) ۔

(سوم) ''المعروف بین التجار کالمشروط بینھم'' (یعنی تاجروں کے درمیان دستور عام کو وہی حیثیت حاصل ہے جو ان کے عہد و پیمان کو حاصل ہے) (دفعہ ۴۴) ۔

یا بالفاظ قنیۃ ''المتعارف بین التجار کا لمشروط''[۲] (یعنی تاجروں کا عام رواج قانونی حیثیت رکھتا ہے) ۔

(چہارم) ''التعیین بالعرف کالتعیین بالنص'' (یعنی عرف عام کا فیصلہ نص کے فیصلے کے مانند ہے) (دفعہ ۴۵) ۔

اور ''مبسوط'' میں یہ عبارت ہے : ''الثابت بالعرف کالثابت بالنص''[۳] (یعنی جو چیز رواج سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسی نص سے ثابت ہوئی)۔

رواج کی شرطیں :

رواج کو معیار شرعی قرار دینے کے لیے چند شرائط

---

۱ - ''المنافع'' صفحہ ۳۴۴ -
۲ - جیسا کہ ابن عابدین نے اپنے رسالہ ''نشرالعرف'' میں ذکر کیا ہے، صفحہ ۱۵ -
۳- ''المبسوط''، صفحہ ۴ -

ضروری ہیں :

(اول) جیسا کہ رواج کی تعریف میں بتایا گیا ہے ، یہ ضروری ہے کہ رواج طبائع سلیمہ کے نزدیک سندیدہ ہو یعنی وہ قرین عقل ہو اور ذوق سلیم یا رائے عامہ اس کی تائید کرتی ہو ۔

(دوم) وہ رواج عام ہو اور دائر و سائر ہو ۔ کتاب ''الاشباہ والنظائر''[۱] کے قاعدۂ کلیہ اور ''مجلہ'' میں مذکور ہے ''انما تعتبر العادۃ اذا اضطرادت او غابت'' (یعنی وہی رواج معتبر ہوگا جو مسلسل دستورالعمل رہا ہو اور عام ہوچکا ہو) (دفعہ ۴۱) ۔ اس کی تشریح ''مجلہ'' کی اس عبارت کے مطابق جو ''مجامع''[۲] سے منقول ہے ، یہ ہے : العبرۃ للغالب الشائع لا للنادر'' (یعنی وہ رواج معتبر ہوگا جو عام ہوچکا ہو اور نادر نہ ہو) (دفعہ ۴۲) ، مثلاً جب خرید و فروخت میں کسی چیز کی قیمت مقرر نہ کی جائے تو اس چیز کی وہی قیمت ادا کرنا پڑے گی جو ملک کے عام مروجہ سکے[۳] کے مطابق ہو اور اس کے سوا کوئی خاص قیمت واجب الادا نہ ہوگی ۔

(سوم) وہ رواج جو پہلے سے مستند چلا آتا ہو یا معاملات کے وقت موجود ہو ، معتبر سمجھا جائے گا اور

۱۔ ''الاشباہ والنظائر'' لا بن نجیم ، صفحہ ۳۷ ۔

۲۔ ''منافع'' شرح ''مجامع'' صفحہ ۳۲ اور ''المثل اللاتینی''
(Ad eaquae frequentius accidunt jura adaptantur)

۳۔ ''ھدایہ'' جلد ۳ ، صفحہ ۱۸ ۔

وہ رواج معتبر نہ ہوگا جو معاملات کے بعد جاری ہو۔[۱] چنانچہ اگر کسی چیز کی قیمت درہم یا دینار میں مقرر ہو ایسے شہر میں جہاں مختلف سکے رائج ہوں تو قیمت انھی سکوں کی صورت میں واجب‌الادا ہوگی جو بیع کے وقت سب سے زیادہ رائج ہوں ، نہ وہ سکے جن کا رواج بیع کے بعد ہو۔

(چہارم) اگر فریقین میں سے کوئی ایسی شرط مقرر کردے جو رواج کے خلاف ہو تو رواج معتبر نہ ہوگا کیونکہ رواج ایک ضمنی شرط ہے اس لیے وہ صریح شرط کے موجود ہوتے ہوئے معتبر نہ ہوگا۔

(پنجم) ''مجامع'' میں مذکور ہے ''العرف انما یکون حجۃ اذا لم یخالف نص الفقہاء'' [۲] (یعنی عام رواج اس وقت حجت بن سکتا ہے جب وہ فقہاء کے صریح حکم کے خلاف نہ ہو)۔ اس قاعدے کی بنا پر مذہب مختار یہ ہے کہ رواج اس وقت معتبر نہ ہوگا جب اس کے خلاف نص شرعی موجود ہو کیونکہ نص شرعی رواج سے زیادہ قوی دلیل ہے ، لیکن جب نص شرعی رواج عام پر مبنی ہو تو ابو یوسف کے نزدیک رواج ہی معتبر ہوگا اور جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں ابو یوسف ہی کی رائے ''مجلہ'' میں اختیار کی گئی ہے جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

بہر حال جو رواج کہ ہمارے پیش نظر ہے اور جو

---

۱ - ''الاشباہ و النظائر'' مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۸) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۴۰)۔

۲ - ''منافع'' (صفحہ ۳۲۴)۔

شرع اسلامی میں خارجی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے ، اس سے مراد وہی رواج ہے جو اصولی ہو اور معتبر دلیل شرعی کے مواقق ہو ، لیکن جو رواج دلیل شرعی کے خلاف ہو ، یا شرع اسلامی کی روح ، اس کی مصلحت اور اس کے صریح احکام کے خلاف ہو ، وہ قابل قبول نہیں اور اس سے شریعت کا کوئی واسطہ نہیں - ناجائز اور مذموم رواج کی بھدی مثالیں یہ ہیں : دیہات میں عورتوں کو میراث سے محروم کرنے کا رواج[۱] ، جلدی میں حلف بالطلاق[۲] کا رواج اور ان لوگوں کے نزدیک حیلۂ شرعی کا رواج جو حیلۂ شرعی کو جائز نہیں سمجھتے ، وغیرہ -

رواج کی رو سے فیصلہ کرنے کی مثالیں :

رواجی فیصلے کی مثالیں ''مجلہ'' اور کتب فقہ میں بکثرت موجود ہیں - ہم یہاں وضاحت کی غرض سے صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

(مثلاً) اگر درزی سے کوئی کپڑا اجرت پر سلوایا جائے تو سوئی تاگہ رواج کی رو سے اسی کے ذمے ہوگا - اسی طرح جب کوئی شخص اپنا لڑکا صنعت سکھانے کے لیے

---

۱ - کتاب ''القضاء بین البدو'' لعارف العارف (مطبع بیت المقدس ۱۹۳۳ء ، صفحہ ۱۲۵) اور کتاب ''العدل البدوی'' (Bedouin justice) تالیف کینٹ (Kennet) (مطبوعہ کیمبرج ۱۹۵۲ء ، صفحہ ۹۹) -

۲ - دیکھو فتاویٰ ابن تیمیہ (مطبوعہ مصر ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ ، جلد ۳ ، صفحہ ۲ اور اس کے بعد) اور دیکھو مجلہ ''المنار'' ، (۱۳۳۳ھ ، صفحہ ۷۳۷ - ۷۴۲) -

کسی استاد کے سپرد کرے اور فریقین ایک دوسرے کے ساتھ اجرت مقرر نہ کریں تو جب لڑکا صنعت سیکھ چکے اور ایک فریق دوسرے سے اجرت طلب کرے تو ملک کے رواج کے مطابق عمل کیا جائے گا ؛ چنانچہ اگر استاد کو فیس دینے کا رواج ہوگا تو جتنی فیس کا رواج ہوگا وہ استاد کو دلائی جائے گی اور اگر رواج یہ ہو کہ شاگرد کو معاوضہ دیا جائے تو رواج کے مطابق استاد سے معاوضہ دلایا جائے گا (دفعہ ۵۷۳ و ۵۶۹) -

اسی طرح رواج کی رو سے بیع بالوفا جائز ہے ، یعنی ایسی بیع جس میں یہ شرط ہو کہ جب فروخت کرنے والا خریدار کو فروخت شدہ چیز کی قیمت واپس کردے (دفعہ ۱۱۸) -

اسی طرح رواج کی رو سے وہ معاملہ جائز قرار پائے گا جو ابن نجیم کے زمانے میں قاهرہ کے بازاروں میں خلوالحوانیت (دکانوں کا اخلاء) کے نام سے مروج تھا جس کی رو سے مالک کو یہ اختیار نہ تھا کہ دوکان ایک کرایہ دار سے خالی کرا کے دوسرے شخص کو کرائے پر دے[1] - نیز بخارا کے مشائخ نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ کوئی شخص کپڑا بننے کی مشین جولاہے کو اس شرط پر دے کہ وہ آدھا نفع اسے دے گا - اسی طرح فقہاء حنفیہ نے رواج ھی کی بنا پر یہ جائز قرار دیا ہے کہ دودھ پلانے والی

---

۱ - دیکھو ''اشباہ'' کی شرح حموی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۶ - ۱۳۸) نیز اس سلسلے میں محمد بن بلال حنفی، مفتی ابوسعود اور ناصر الدین لقانی مالکی وغیرہم کے فتاویٰ دیکھیے -

کو روٹی کپڑے پر ملازم رکھا جائے حالانکہ دونوں صورتوں میں اجرت کی صحیح مقدار معلوم نہیں - فقہاء نے بیان کیا ہے کہ جو چیزیں فروخت شدہ چیز کی بیع میں ضمناً داخل ہوتی ہیں وہ بھی رواج ھی پر موقوف ھیں - چنانچہ جو سیڑھی مکان سے علیحدہ ہو وہ اہل کوفہ کے رواج کے مطابق تو مکان کی بیع میں داخل نہ ہوگی لیکن اہل قاہرہ کے رواج کے مطابق داخل ہوگی -

اگر کسی تاجر نے کوئی چیز بغیر یہ بات طے کیے کسی کے ہاتھ فروخت کی کہ قیمت بیع کے وقت ادا کرنی ہے یا بعد میں اور تاجروں میں یہ رواج ہو کہ قیمت ہفتہ وار قسط کے حساب سے لی جائے تو خرید و فروخت کا معاملہ اسی رواج کے مطابق قرار پائے گا[1] -

ایک اور مثال : اگر کسی نے مزدوری پیشہ لوگوں جیسے دلال، حمال یا بڑھئی میں سے کسی کو مزدوری طے کیے بغیر کام میں لگا دیا تو مزدور مروجہ مزدوری کا مستحق ہوگا[2] -

بعض افعال کے معنی بھی رواج کے مطابق لیے جاتے

---

۱ - جیسے ہفتے کے روز قیمت ادا کرنے کا رواج شہر بیروت وغیرہ کے تاجروں میں عام ہے -

۲ - دیکھو ان مثالوں کے لیے ''الاشباہ و النظائر'' لابن نجیم (صفحہ ۳۸ - ۳۱) اور رسالہ ''نشرالعرف'' لابن عابدین (صفحہ ۲) اور ''قواعد الاحکام'' للعز بن عبدالسلام - (جلد ۲، صفحہ ۱۳۵) اور ''تبصرۃ الحکام'' لابن فرحون (جلد ۲، صفحہ ۶۵ اور اس کے بعد) -

ہیں ، جیسے مندرجہ ذیل دو قاعدے جو ''مجامع'' سے نقل کر کے ''مجلہ'' میں ذکر کیے گئے ہیں[1] :

قاعدۂ اول۔''الممتنع عادۃً کالممتنع حقیقۃً'' (یعنی جو چیز عرفاً محال ہو وہ گویا حقیقۃً بھی محال ہے (دفعہ ۳۸) ، کا مطلوب یہ ہے کہ محال عرفی کا حکم وہی ہے جو محال حقیقی کا ۔ محال حقیقی کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے آپ کو اپنے سے چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا بتائے اور محال عرفی کی مثال یہ ہے کہ مفلس شخص یہ دعویٰ کرے کہ بادشاہ نے اس سے ایک بڑی رقم قرض لی ہے ۔ اس مثال میں چونکہ عرفاً یہ دعویٰ غلط معلوم ہوتا ہے اس لیے وہ محال حقیقی کے مثل تصور کیا جائے گا[2] ۔

دوسرا قاعدہ۔ ''الحقیقۃ تترک بدلالۃ العادۃ'' (یعنی عرف عام کے سامنے حقیقت ترک کردی جاتی ہے) (دفعہ ۴۰) ، یعنی اگر کسی لفظ کے حقیقی معنی کی بجائے اس کے دوسرے معنی مشہور ہوجائیں تو مشہور معنی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حقیقی معنی کا ۔ اسی پر ایک مثل ہے ''غلط مشہور خیر من صحیح مہجور''[3] (یعنی جو غلط بات مشہور ہوجائے وہ اس صحیح بات سے بہتر ہے جو ترک کردی گئی ہو) ۔

۱۔ دیکھو ''منافع'' ، شرح ''مجامع'' صفحہ ۳۱۹ و ۳۲۲ ۔
۲ ۔ دیکھو ''مجلہ'' کی دفعہ ۱۶۹۲ ۔
۳ ۔ ایسی مثل لاطینی زبان میں بھی ہے :
(Via trita via tuta Communis error Facit Jus).

فصل پنجم

شرع اسلامی کا رومی قانون سے تعلق

اختلاف آرا :

یہ موضوع کہ شرع اسلامی اور رومی قانون میں ایک رابطہ پایا جاتا ہے ، بہت دقیق ہے اور اس میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے ۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متأثر ہوئی ہے ، بعض لوگوں نے اس کی تردید کی ہے اور بعض نے اس بارے میں راہ اعتدال اختیار کی ہے ۔

فریق اول میں زیادہ تر مستشرقین اور علمائے مغرب داخل ہیں ۔ مثلاً 'گولڈ زیہر' نے اپنی کتاب ''محاضرات عن الاسلام''[1] میں اور 'فون کریمر' نے اپنی کتاب ''تاریخ الثقافة

---

۱ - Goldziher, Vorlesungen uber den Islam دیکھو
اس کا ترجمہ بزبان فرانسیسی Le Dogmeet a loi de L'Islam
مطبوعہ پیرس ۱۹۲۰ ، صفحہ ۳۹ -

الشرفیه فی ایام الخلفاء''[۱] میں اور 'آیموس' نے اپنی کتاب ''القانون المدنی الرومانی''[۲] میں اور 'امیلیوبوسی' نے اپنی کتاب ''الابحاث فی العلاقات بین بیزنطیة والاسلام''[۳] میں اس پر بحث کی ہے ۔

دوسرے فریق میں سے استاد فائزالخوری نے اپنی کتاب ''الحقوق الرومانی''[۴] میں اور استاد عارف النکدی نے اپنے رسالہ ''القضاء فی الاسلام''[۵] میں اور فضیلت مآب شیخ محمد سلیمان نے اپنے رسالہ ''بایّ شرع نحکمؐ''[۶] میں اپنی اپنی رائے بیان کی ہے ۔

تیسرے فریق میں سے جناب محمد حافظ صبری نے ''کتاب المقارنات والمقابلات''[۷] میں اور جناب احمد امین نے

۱- Von Kremer, Culturgeschichte des orients unter den chalifen) ویانه ۱۸۷۵ء ، جلد ۱ ، صفحہ ۵۳۲ اور اس کے بعد ۔

۲- Amos, Roman Civil Law. ، صفحہ ۳۰۶ - ۳۱۵ ۔

۳- Emilio Bussi, Ricerche intorno alle relazioni Fra retratto Byzantiuo et musulmano میلانو ۱۹۲۳ء ۔

۴ - دمشق ۱۹۲۳ء ، صفحہ ۹ - ۱۲ ۔

۵ - دمشق ۱۹۲۲ ء ، صفحہ ۳ ۔

۶- مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء ، نمبر ۳۰ ۔

۷- مطبوعہ مصر ۱۹۰۲ء ، صفحہ ۵ و ۱۸۶ ۔

اپنی کتاب ''فجرالاسلام''[1] اور ''ضحی الاسلام''[2] میں اور جناب عطیہ مصطفی مشرفة نے اپنی کتاب ''القضاء فی الاسلام بوجہ عام''[3] میں اور ڈاکٹر شفیق شحاتہ نے اپنی کتاب ''النظریة العامة للالتزام فی الشرع الاسلامی''[4] میں اس موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے ۔ علماء مذکورین کے علاوہ دیگر علماء نے بھی اپنی اپنی تصنیفات میں اس موضوع پر بحث کی ہے ۔

یہاں آپ دیکھتے ہیں کہ فریق دوم و سوم کے تمام حضرات مشرقی علماء و فقہاء میں شامل ہیں ۔ ان علماء نے عام طور پر فریق اول کی نسبت زیادہ دقیقہ سنجی اور دقت نظری کے ساتھ اس مسئلے کی تحقیق کی ہے ۔ ان میں بعض نے تو خوب داد تحقیق دی ہے اور بعض کسی حد تک شعور قومی سے متأثر ہوئے ہیں ۔

فریق اول کے علماء سب مغربی ہیں ، ان میں سے اکثر ایسے ہیں جنھوں نے فقہ اسلامی کا گہرا مطالعہ نہیں کیا ۔ ان کا مطالعہ اس قدر سطحی ہے جسے علمی نقطۂ نگاہ سے کافی نہیں سمجھا جا سکتا ۔ اس کی مثال ''ایموس'' کا یہ قول ہے کہ ''شرع محمدی محض مشرقی رومی حکومت کا رومن لا ہے

---

١ ۔ طبع ١٩٣٣ء ، صفحہ ٢٩٠ ۔

٢ ۔ جلد ١ (١٩٣٤ء صفحہ ٢٧٨) و جلد ٢ ، (١٩٣٥ء صفحہ ١٠٤) ۔

٣ ۔ مطبوعہ مصر ١٩٣٩ء ، صفحہ ١١٧ اور اس کے بعد ۔

٤ ۔ فرانسیسی زبان میں ، مطبوعہ قاہرہ ١٩٣٦ء صفحہ ١٨٠ ۔

جس میں مملکت عربیہ کی سیاسیات کے لحاظ سے ترمیمیں کردی گئی ہیں۔"[1] یہ رائے اس لیے غیر وقیع ہے کہ اول تو اس میں انتہائی مبالغہ ہے، دوسرے اس کی تائید ایسے علمی دلائل سے نہیں ہوتی جو ایسے امور میں تاریخی بحث کے لیے ضروری ہیں۔

جو لوگ شرع اسلامی کے رومی قانون سے متأثر ہونے کے قائل ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے کہ دونوں کے بعض احکام میں مشابہت پائی جاتی ہے اور یہ کہ شرع اسلامی میں عبرانی شریعت اور ممالک مفتوحہ کے رواجی قوانین کا بھی بہت کافی عنصر شامل ہے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان دلائل کو قابل سند بنانے کے لیے تنقیحات ذیل پیدا ہوتی ہیں:

(۱) آیا مزعومہ مشابہت اتنی مقدار میں ہے جس کو اہمیت دی جا سکے یا بہت قلیل ہے جو قابل ذکر نہیں؟

(۲) آیا صرف مشابہت اس امر کی کافی دلیل قرار دی جا سکتی ہے کہ شرع اسلامی 'رومن لا' سے ماخوذ ہے؟

(۳) مسلمان فقہاء کا رومی قانون کے متعلق کیا موقف رہا ہے؟

---

۱ - ایسے استاد "لی" نے اپنی کتاب "تاریخ الشرائع" میں بیان کیا ہے (مطبوعہ لندن ۱۹۱۱ء صفحہ ۳۲۲) ایموس کی کتاب سے نقل کرتے ہوئے (صفحہ ۴۱۵) اصل الفاظ یہ ہیں:
Mohammadan Law is nothing but the Roman Law of the Eastern Empire adapted to the political conditions of the Arab Dominions (Lee, Historical Jurisprudence).

(۳) دونوں قوانین میں اتصال کے پہلو کیا ہیں ؟ مفتوحہ علاقوں میں یہودی قانون اور رومانی رواج کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے ؟

شرع اسلامی اور قانون رومانی میں مقدار مشابہت :

فون کریمر[۱] نے کہا ہے کہ دونوں شریعتوں کے متعدد مسائل میں مشابہت پائی جاتی ہے جن میں سے اہم یہ ہیں : ''البینہ علی المدعی'' (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ہے) ۔ بالغ ہونے کی عمر اور تجارتی معاملات کے بعض احکام ، جیسے ٹھیکہ ، بیع اور مقائضہ (تبادلہ اشیا) میں فرق ۔ ایسی مشابہت کی اصلیت آپ خود سمجھ سکتے ہیں ۔

اب ہم اس مشابہت کی حقیقت بیان کرتے ہیں ۔ وہ قاعدہ جس کی رو سے عدالت کے نزدیک بار ثبوت مدعی پر ہے ، شرع اسلامی میں اس حدیث سے لیا گیا ہے ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر''[۲] (یعنی مدعی پر بار ثبوت ہے اور انکار کرنے والے پر قسم ہے) اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس حدیث کا زمانہ ان ملکوں میں اسلامی فتوحات سے پہلے ہے جن پر رومی قانون مسلط تھا ؛

---

۱ - اپنی مذکورہ کتاب میں بیان کیا ہے ، صفحہ ۵۳۳ - ۵۳۶ - ۵۳۷ -

۲ - اس حدیث کو سیوطی نے ''جامع الصغیر'' میں ترمذی اور بیہقی سے نقل کرتے ہوئے روایت کیا ہے (نمبر ۳۲۲۵ ، ۳۲۲۶) -

پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ حدیث مذکور رومی قانون سے ماخوذ ہو ؟ -

اس کے بعد ہم اس مشابہت کی وضاحت کرتے ہیں جو شرع اسلامی اور قانون رومانی کی رو سے بیع اور مقائضہ کی باھمی تفریق میں سمجھی گئی ہے - ہم ثابت کریں گے کہ یہ مشابہت بالکل خیالی ہے - چنانچہ بیع یعنی روپیہ سے کوئی چیز خریدنا اور مقائضہ یعنی چیز کے بدلے میں چیز لینا ، ان دونوں میں یہ فرق ہے کہ بیع[۱] ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف فریقین کی رضامندی سے طے ہو جاتا ہے ، لیکن مقائضہ[۲] ایک غیر طے شدہ معاملہ ہے جس کے مکمل ہونے کے لیے صرف فریقین کی رضامندی کافی نہیں بلکہ اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ دونوں میں سے کوئی[۳] اس بیع کو نافذ بھی کرے - جن اشخاص نے قانون رومانی کا مطالعہ کیا ہے وہ اس مسئلے کی اہمیت اور تفصیلات اچھی طرح سمجھتے ہوں گے ، لیکن شرع اسلامی اس ظاہری فرق کو قابل اعتنا نہیں سمجھتی بلکہ اس کی رو سے مقائضہ بھی بیع بالرضا کی ایک خاص قسم ہے -[۴]

یہی کیفیت بیع اور ٹھیکہ کی ہے - اگرچہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے بعض احکام میں صرف اس لحاظ سے

---

۱ Emptio Venditio.

۲ - Permutatio.

۳ - Do ut des دیکھو ''قانون رومانی'' تالیف جیرار ، صفحہ ۶۲۷ اور دیکھو مجموعہ دیجستا ۴ ، ۱۹ ، D -

۴ - دیکھو دفعہ ۱۲۲ و ۳۷۹ ''مجلۂ احکام عدلیہ'' -

مشابہت پائی جاتی ہے کہ وہ اقتصادیات اور تجارت کے ایسے اساسی ضابطوں پر مبنی ہیں جو ان کے لیے ناگزیر ہیں ، لیکن ان دونوں کے دوسرے تفصیلی احکام میں فرق ہے جیسے خیار رؤیت وغیرہ بعض معاملات میں ۔

آخر میں ہم یہ واضح کرتے ہیں کہ سن بلوغ کے مسئلے میں دونوں قانونوں میں کوئی خاص مشابہت نہیں ہے کیوں کہ قانون رومانی کی رو سے لڑکی پورے بارہ سال کی بالغ ہوتی ہے اور لڑکا چودہ برس کا[1] لیکن شرع اسلامی کی رو سے لڑکا اور لڑکی دونوں کے لیے سن بلوغت کی آخری حد پندرہ برس ہے ۔

اول تو دونوں قانونوں میں مشابہت کی امثلۂ مذکورہ میں کچھ مبالغہ ہے ، دوسرے یہ کہ کوئی مثال اس امر کی قطعی دلیل قرار نہیں دی جا سکتی کہ مسلمان رومانی قانون سے متأثر ہوئے ۔ اگر امثلۂ مذکورہ کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو وہ اتنی قلیل ہیں جو قابل ذکر نہیں ۔ خصوصاً جب کہ ہم دونوں کے قوانین میں بہت سے اختلافات پاتے ہیں کیونکہ متشابہت کی صرف چند مثالوں کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا ، بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ اختلافی مثالوں کے مقابلے میں بہ کتنی ہیں ۔ دونوں قوانین میں بنیادی اختلاف اتنی کثرت سے ہیں جنھیں بالتفصیل بیان کرنا موجب طوالت ہوگا ۔ بطور نمونہ یہاں ہم صرف چند مثالیں بیان کرتے ہیں :

(۱) رومی قانون کی رو سے رومہ کی عورتیں ساری عمر

---

۱ - دیکھو ''مجلہ'' کی دفعہ ۹۸۶ ۔

اپنے وارث کی سرپرستی میں رهتی هیں[1] اور اپنے سرپرست کی اجازت کے بغیر اپنا مال خرچ نہیں کر سکتیں ، لیکن شرع اسلامی عورت کو اپنے مال میں تمام جائز تصرفات کا اختیار دیتی ہے ۔

(۲) قانون رومانی کی رو سے مہر شوهر کا حق هے جو بیوی یا اس کے سرپرست کے ذمے واجب‌الادا هوتا هے ، جب کہ شرع اسلامی میں مہر بیوی کا حق هوتا هے جو شوهر ادا کرتا هے[۲] ۔

(۳) شرع اسلامی متبنّیٰ کرنے کے اصول کو تسلیم نہیں کرتی[۳] جب کہ قانون رومانی کی رو سے اس کا رواج عام هے[۳] ۔

---

۱ - Tutela Perpetua mulierum.

۲ - صحیح حدیث میں هے ''التمس و لو خاتماً من حدید'' یعنی مہر دو اگرچہ لوهے کا ایک چھلا هی هو - یہ حدیث ''صحیحین'' ، ''مسند احمد بن حنبل'' اور ''سنن ابو داؤد'' میں روایت کی گئی هے (''جامع الصغیر'' للسیوطی نمبر ۱۵٦۳) -

۳ - اس آیۃ کریمہ پر عمل کرتے هوئے : ''وما جعل ادعیاء کم ابناء کم . . . . ادعوهم لآ بائهم'' (یعنی خدا نے منہ بولے بیٹوں کو بیٹا نہیں بنایا . . . . . . انهیں ان کے باپوں کے نام سے پکارو) - سورۃ احزاب (۳۳) ۴ و ۵ - دیکھو شریعت اسلامیہ میں احکام متبنیٰ اسی کتاب کے مؤلف کے مقالے میں - شائع کردہ اشاعت قضائیہ لبنانیہ ، سال اول (جلد ۱ ، صفحہ ٦) -

۳ - Adoptio et adrogatio.

(۴) اهل رومہ کے معاملات میں اور ان کی عدالتوں کے قواعد اساسی میں عام طور پر ظاهری الفاظ کا اعتبار کیا جاتا تھا جب کہ شرع اسلامی میں اس کے برعکس یہ قاعدہ ھے کہ معاملات میں نیت اور ارادہ معتبر ھے نہ کہ ظاهری الفاظ، اور درحقیقت نیت ھی معتبر ھونی چاھئے ۔ اس مسئلے کی مزید وضاحت اپنے موقع پر کی جائے گی ۔

(۵) مرضے کی ضمانت قانون رومانی میں جائز نہیں حالانکہ وہ تمام مذاھب اسلامی میں بلا اختلاف جائز ھے ۔

(۶) دونوں کے قانون میں وراثت اور وصیت کے قواعد بالکل مختلف ھیں ؛ مثلاً شریعت اسلامیہ میں وارث کے حق میں کوئی وصیت جائز نہیں ، لیکن ''رومن لا'' میں وارث مقرر کرنے کے لیے وصیت بنیادی حیثیت رکھتی ھے ۔

(۷) شفعہ اور وقف کے احکام شرع اسلامی میں بالکل عام ھیں جب کہ ''رومن لا'' میں ان کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔

مشابہت کا ذاتی مفہوم :

جو مشابہت دونوں قوانین میں پائی جاتی ھے اس کی ذاتی حیثیت کیا ھے؟ آیا بعض قوانین میں مشابہت اس بات کی قطعی دلیل بن سکتی ھے کہ ایک دوسرے سے ماخوذ ھے؟

اس میں شک نہیں کہ صرف مشابہت ماخوذ کی قطعی دلیل نہیں بن سکتی ۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ضروری ھے

کہ قواعد کلیہ اور احکام جزیہ میں تفریق کی جائے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ مشابہت بعض قوانین میں بغیر اقتباس کے بھی ہو سکتی ہے ۔

قواعد کلیہ ، جیسے ناحق قتل ، چوری ، زنا اور ان جیسے جرائم کا حرام ہونا عدل و انصاف کے بنیادی اصول پر مبنی ہے اور جرائم مذکورہ کا حرام ہونا ہر ملک کے قانون میں ہمیشہ سے چلا آتا ہے ۔ لہٰذا معاشرۂ انسانی کے مختلف حالات اور مختلف ممالک اور قبائل میں قواعد مذکورہ کا متحد اور متشابہ ہونا ایک فطری امر ہے ، خواہ ان میں باہمی تعلقات ہوں یا نہ ہوں ۔

لیکن فروعی احکام میں ہمیشہ مشابہت نہیں پائی جاتی ، بلکہ وہ اختلاف زمان و مکان اور معاشرے کے مخصوص حالات کی وجہ سے اکثر مختلف ہوتے ہیں ، پھر بھی ان میں مشابہت ممکن ہے ۔

پس جب جزوی احکام میں مشابہت پائی جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ تقلید و اقتباس کی وجہ سے ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس کے بغیر بھی ہو ۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ احکام علل و اسباب پر مبنی ہوتے ہیں ، لہٰذا جب دونوں ملکوں میں اسباب و علل یکساں ہوں گے تو وہ احکام بھی آپس میں ملتے جلتے ہوں گے جو ان پر مبنی ہیں ، اس قاعدے کی رو سے کہ مشابہ اسباب کے نتائج بھی مشابہ ہوتے ہیں ۔ یہ قاعدہ صرف احکام شرع کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے دائرۂ اطلاق

میں معاشرے کے تمام حالات داخل ہیں، جس طرح کہ ہم مختلف معاشرتوں میں نمایاں مشابہت دیکھتے ہیں ۔

اسی مشابہت کی بیّن مثال تبنّی ہے، یعنی غیر لڑکے کو حقیقی بیٹے کے حقوق دے دینا ۔ یہ طریقہ زمانۂ قدیم کے ہندوؤں اور اہل رومہ میں مروج تھا ۔ اس قانون کے مروج ہونے کا سبب یہ خوف تھا کہ کہیں خاندان کا سربرست بلا وارث مر جائے اور خاندان کی ذمے داریوں کو سنبھالنے اور بزرگوں کے مقدس ذکر کو باقی رکھنے والا کوئی نہ رہے[1] ۔ پس کیا اس مثال میں دو مختلف اور ایک دوسری سے کٹی ہوئی قوموں کے قانون کی باہمی مشابہت اس امر کی دلیل بن سکتی ہے کہ قانون تبنّی ایک نے دوسری سے لیا ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس دعوے کے صحیح ہونے کی دلیل کیا ہے؟

اس میں شک نہیں کہ ایسی مشابہت کی مثالیں بے شمار ہیں، جیسے قانون اسلامی اور قانون انگریزی کے مابین مسئلہ فضولی (یعنی غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا) میں مشابہت پائی جاتی ہے یا جیسے حقوق کے بے جا استعمال کے قانون میں مشابہت پائی جاتی ہے، تو کیا اس کھلی مشابہت کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک قانون دوسرے سے ماخوذ ہے؟ در آں حالیکہ واقعات سے اس کی تردید ہوتی ہے ۔ پس کیا اس موقع پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرع اسلامی قانون انگریزی سے ماخوذ ہے؟ حالانکہ یہ بالکل خلاف عقل ہے

---

۱ ۔ دیکھو کتاب مائن ''القانون القدیم'' (صفحہ ۱۱۴) ورڈی کولانج کی کتاب (صفحہ ۵۵ - ۵۶)

ہے کیونکہ شرع اسلامی کو انگریزی قانون سے تقدم زمانی حاصل ہے اور شرع اسلامی اس وقت دنیا میں آئی جب انگریزی قانون کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا اور کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ قانون انگریزی شرع اسلامی سے ماخوذ ہے؟ یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے بلکہ تاریخی دلیل اس کے برعکس ہے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ قانون انگریزی یورپ کے ان دیگر قوانین سے بھی ماخوذ نہیں جو اس سے قریب تر ہیں۔ پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ شرع اسلامی سے ماخوذ ہو جو اس سے بہت دور ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ دنیا کی مختلف معاشرتیں اپنے قواعد کلیہ کے لحاظ سے ہمیشہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوتی ہیں اور کبھی کبھی ان فروعی احکام میں بھی مشابہت پائی جاتی ہے جو ایک ہی قسم کے اسباب و مصالح پر مبنی ہوں۔ لہٰذا صرف مشابہت ماخوذ ہونے کی دلیل ہرگز نہیں ہو سکتی۔

یوں تو مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شرع اسلامی اور قانون رومانی کے قواعد کلیہ اور احکام جزیہ میں مشابہت پائی جاتی ہے، ان اسباب و علل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کیے۔ ہمارے اس بیان سے اس نمایاں مشابہت کی وضاحت ہو جائے گی جو فقہ اسلامی کے قواعد کلیہ اور اس کے مد مقابل قانون لاطینی کے مابین پائی جاتی ہے جسے ہم اپنے موقع پر بیان کریں گے۔

بہر حال لاطینی قانون میں بہت سی ایسی مثالیں موجود

هیں جو رومی قانون میں پہلے نہ تھیں اور یورپ کے علمی ارتقاء کے زمانے میں ان شارحین اور مفسرین کے ذریعے ان کا اضافہ هوا جو اطالیہ کے مدرسۂ بولونیا اور یورپ کے دیگر مدارس سے فارغ التحصیل هو کر نکلے تھے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اهل یورپ عربی ثقافت سے متأثر هوئے جو اندلس وغیرہ کے ذریعے ان تک پہنچی ، جس طرح کہ وہ عربوں کی تجارت اور صنعت سے متأثر هوتے رهے جو بحر متوسط کے قرب و جوار کے ممالک سے ان تک پہنچی تھی ۔ ذرا یورپ کے ان کتب خانوں کو دیکھئے جو عربی کی مطبوعہ اور قلمی کتابوں سے بھرے پڑے هیں ؛ اس کے علاوہ یورپ کی زبانوں میں عربی کے بہت سے الفاظ بکثرت موجود هیں ۔

همارے مذکورہ بیان کی تائید کے لیے ایک مثال کافی ہے:

قانون تجارت کی تاریخ سے ثابت ہے کہ بارھویں صدی عیسوی سے پہلے اهل یورپ (سفتجہ اور حوالۃ) یعنی هنڈی اور چیک سے بالکل واقف نہ تھے ۔ در آں حالیکہ یہ دونوں لفظ فقہ اسلامی کی ان تمام کتابوں میں موجود هیں جن کی تالیف آٹھویں صدی عیسوی میں هوئی تھی ، خصوصاً حنفیوں کی کتابوں میں ۔ 'گراسهوف' کے قول کے مطابق یہ دونوں لفظ چار سو سال کے بعد یورپ میں آئے یا تو جنگهائے صلیبی کے دوران میں اٹلی کے راستے سے یا اندلس کے ذریعے جو اس وقت ثقافت کے لحاظ سے عربی ملک تھا ، جیسا کہ کہا گیا ہے کہ فرانسیسی لفظ ''آفال''[۱] جو ثالث کے دستخطوں سے یعنی هنڈی یا چیک استعمال هوتا ہے ، وہ عربی کے لفظ حوالہ سے مشتق ہے ۔ دوسری مثال فرانسیسی لفظ ''آفاری''[۲]

---

۱ - Aval

۲ - Avaries.

کی ہے جو تجارت بحری کے قانون میں معنی ".ری نقصانات" مستعمل ہے ، وہ بھی عربی لفظ عوار[1] سے ماخوذ ہے ۔

اگر ہم بعض مؤرخین یورپ کی طرف سے تاریخی حقائق کا انکار نہ پاتے اور اگر ہم یہ دعویٰ بلا دلیل نہ دیکھتے کہ عرب اور مسلمانوں کے تمام قوانین قانون رومانی سے ماخوذ ہیں تو ہم یورب کے مؤرخین کا ثبوت پیش نہ کرتے اور اگر اہل رومہ "سفتجہ" اور "حوالة" سے واقف ہوتے تو اس صورت میں بعض مصنف یہ دعویٰ کرنے سے نہ رکتے کہ یہ چیزیں بھی انھی سے ماخوذ ہیں ۔

اگر ہم ثبوت دعویٰ کے نظریے پر غور کریں جسے قرون وسطیٰ کے علما نے ، بالخصوص سپین میں مدون کیا تو ہم دیکھیں گے کہ اسے اسلامی نظریے کے ساتھ بڑی مشابہت ہے ، حتیٰ کہ ان کی بعض مثالیں اسلامی فقہ کی کتابوں سے منقول معلوم ہوتی ہیں ۔

قانون رومانی کے بارے میں مسلمان فقہاء کا موقف :

یہ ایک یقینی امر ہے کہ مسلمان رومی قانون کی کتابوں سے بالکل واقف نہ تھے کیونکہ انھوں نے نہ تو کسی ایسی کتاب کا ترجمہ کیا اور نہ کسی کتاب کا ذکر

---

۳ ۔ دیکھو وہ عبارت جو پال ہویلن (Paul Huvelin) نے گراسہوف (Grasshoff) کے اس مقالہ سے نقل کی ہے جو مجلہ Annales de droit Commercial میں ۱۹۰۱ء میں پیرس سے شائع ہؤا تھا ۔ صفحہ ۱-۳۰ بالخصوص صفحہ ۲۲-۲۶ ۔

کیا ۔ اگر وہ ایسا کرتے تو اپنی کتابوں میں اس کا اعتراف ضرور کرتے اور اس کا اثر ان کی کتابوں میں باقی ہوتا جیسا کہ انھوں نے دیگر علوم، مثلاً ادب و فلسفے کے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ یونانی اور فارسی کتابوں کا ترجمہ ہے جس کے آثار ان کی تصنیفات، ان کے تراجم اور غیر عربی الفاظ میں پائے جاتے ہیں۔

مسلمان فقہا کا رومی قانون کی طرف توجہ نہ کرنے کا سبب ان کا یہ عقیدہ تھا کہ شریعت اسلامیہ خدائی شریعت ہے جو اپنے اصول اساسی کے لحاظ سے قرآن کریم پر مبنی ہے اور یہ کہ وہ کامل ترین قانون ہے۔ یہی سبب تھا کہ مسلمان فقہاء غیر مسلموں کا کوئی قانون اختیار نہ کرتے تھے بلکہ اسے اختیار کرنے کو حرام سمجھتے تھے۔ فون کریمر[۱] نے باوجود یہ دعویٰ کرنے کے کہ فقہ اسلامی قانون رومانی سے متاثر ہے، خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر فقہاء اسلام قانون رومانی کی کتابوں سے واقف ہوتے تو عام عہد و مواثیق کا وہ نظریہ ان سے ضرور نقل کرتے جو قانونی دنیا میں اہل رومہ کا چھوڑا ہوا بہترین سرمایہ شمار ہوتا ہے اور فقہ اسلامی کی کتابیں اس نظریے سے خالی نظر نہ آتیں۔

اسلامی شریعت کا شریعت یہودیہ سے تعلق:

اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرع اسلامی

۱۔ کتاب "تاریخ الثقافۃ الشرقیۃ"، صفحہ ۵۳۳-۵۳۴۔

رومی قانون سے کیسے متاثر ہوئی ، اور اس کے اثرات شرع اسلامی تک کس طریق سے پہنچے ؟ اس سوال کا جواب فون کریمر نے یہ دیا ہے کہ کہ یہ اثرات یہودی اور مسلمانوں کے مفتوحہ ممالک کے رواجات کے ذریعے شرع اسلامی میں آئے ۔ اس کے بعد اس نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے اس بیان میں شک کی گنجائش ہے ۔[1]

شریعت یہودیہ سے متأثر ہونے کا جواب تو آسانی سے یہ دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان علمائے اصول کی رائے مختار کے مطابق جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں ، اس قاعدے کا اعتبار کہ ''شرع من قبلنا شرع لنا'' (ہم سے پہلی شریعت ہمارے لیے قابل عمل ہے) ایک خیالی دلیل ہے : کیونکہ شریعت یہودی کا کوئی حکم اس وقت تک جائزالعمل نہیں جب تک کہ نص یا اجماع کی کسی دلیل سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو ۔

البتہ بعض ناقدین نے مثلاً 'ابرھام گائگر' نے اپنی کتاب ''ماذا اخذ محمد عن الیھودیۃ''[2] میں دونوں شریعتوں کے بعض مسائل مثلاً عدت اور مدت رضاعت میں مشابہت کا ذکر کیا ہے مگر ان چند مسائل کی باھمی مشابہت کی حقیقت

۱- Zweifelhaft کتاب مذکور ، صفحہ ۵۳۷ -

Was hat Mohammed aus den Judenthume -۲ aufegnommen اس کا ترجمہ دیکھیے جو یونگ نے بعنوان Judaism and Islam کیا ہے - مطبوعہ مدراس ۱۸۹۸ء ، صفحہ ۶۹-۷۰

دیگر مسائل میں اختلاف کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں ۔[1]

مثلاً شریعت یہودیہ میں تیسرے درجے کے رشتہ داروں میں نکاح جائز تھا ، جیسے ماموں بھانجی[2] کا نکاح ۔ مگر شرع اسلامی میں یہ حرام ہے اس آیۃ کریمہ کی رو سے ''حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم و بنات الاخ و بنات الاخت''[3] یعنی (اے مسلمانوں! تم پر تمہاری مائیں ، بیٹیاں ، بہنیں ، پھوپھیاں ، خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں حرام ہیں) ۔

دوسرے یہ کہ شرع اسلامی میں رضاعت یعنی دودھ پلانے سے بھی یہ تمام رشتے حرام ہوجاتے ہیں ، بخلاف شریعت یہودیہ کے ۔[4]

---

۱ - دونوں شریعتوں کا فرق کتاب ''المقارنات و المقابلات'' میں ملاحظہ ہو ۔

۲ - لفظ رواج کی تحقیق موسوعۂ یہودیہ (The Jewish Encyclopedia) میں دیکھیے اور ہیسٹنگ کی کتاب ''قاموس التوراۃ'' (Hasting's Dictionary of the Bile) میں نیز دیکھو ''عثمانی فیملی لا'' کی دفعہ ۲۲ مجریہ ۲۵ اکتوبر ۱۳۳۳ھ اور کتاب ''احکام القرآن الاجتماعیۃ'' تالیف روبرٹس (Robert's Social Law of the Quran) مطبوعہ لندن ۱۹۲۵ء ، صفحہ ۱م اور دیکھو ''عہد قدیم'' کتاب مقدس سے سفر اللاویین میں ۸ (۱۷-۷) اور ۲۰ (۱۱-۲۱) اور دیکھو سفر التثنیہ ۲۲ (۳۰) اور ۲۷ (۲۰ و ۲۲ و ۲۳) جہاں ان رشتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہے ، علاوہ بھانجی اور بھتیجی کے ۔

۳ - سورہ نساء (۴) ۲۳ ۔

۴ - دیکھو ''فیملی لا'' مذکور دفعہ ۱۸ و ۲٦ ۔

آخری مثال : قانون رومانی ، شریعت یہودیہ اور بعض لاطینی توانین ، مثلاً فرانس کے قانون اقتصادیات کی رو سے متوفی کا وہ قرضہ جو اس کے ترکے سے زیادہ ہو وارث پر واجب الادا ہے ، لیکن شرع اسلامی اور بعض توانین جدیدہ مثلاً جرمن اور انگریزی قانون کی رو سے ایسے شخص کو میت کے ادائے قرض پر مجبور نہیں کیا جائے گا[1] ۔

مفتوحہ اسلامی ممالک میں رواجات رومانی کے اثرات :

شرع اسلامی پر رواجات رومانی کا اثر قابل غور ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ شرع اسلامی کا ماخذ صرف کتاب اور سنت ہے اور یہ دونوں ماخذ نبی کریم صلعم کے ذریعے وحی الہی کی شکل میں تشریع اسلامی کے دور اول میں مسلمانوں تک پہنچے اور یہی وہ زمانہ تھا جب اسلامی زندگی نہ تو جزیرۂ عرب سے آگے بڑھی تھی اور نہ رومی ثقافت سے اس کا اتصال ہوا تھا اور یہ بھی معلوم ہے کہ جزیرۂ عرب پر اہل رومہ کے حملے ہمیشہ نا کام رہے ہیں ۔

لیکن جب فتوحات اسلامی کا دائرہ وسیع ہوا اور رومی سلطنت کے بعض مقبوضات مسلمانوں کے زیر نگیں آگئے ، جیسے مصر و شام ، تو مسلمان فقہاء اور ججوں نے ان ملکوں کے رواجات کو شرع اسلامی کے معیار پر جانچا ۔ پس جو

---

۱ - ڈی کولانج کی کتاب ''المدینة القدیمه'' (صفحہ ۷۷) اور دیکھو کتاب ''المقابلات و المقارنات'' (دفعہ ۳۳۱) اور ''فتاوی خیریه'' (جلد ۲ ، صفحہ ۶۴ و ۷۳) ۔

رواجات اس کے احکام اور اس کے منشأ و حکمت کے مطابق نکلے انھیں اجماع یا استحسان یا مصالح مرسلہ وغیرہ تفصیلی دلائل شرعیہ کے ذریعے قبول کیا اور جو رواجات شرع اسلامی کے خلاف تھے انھیں ترک کردیا اور ان کے عدم جواز کا فتویٰ دیا۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ ان میں قدیم اقوام کے تجارتی رواجات بھی شامل تھے، خصوصاً قبائل بحرابیض متوسط کے۔ اھل رومہ خود ان رواجات سے متأثر ھوئے اور انھیں ''قانون قبائل''[۱] کے نام سے اپنے قانون میں شامل کیا۔ نیا نام اس لیے رکھا تاکہ ان میں اور رومہ کے اصلی قانون، یعنی قانون مدنی میں فرق رہے۔[۲]

بہر صورت فقہ اسلامی نے صرف ان تجارتی رواجات ھی کو قبول نہیں کیا بلکہ اسی طرح ان تمام ملکوں کے رواجات کو بھی برقرار رکھا جو حکومت اسلامیہ کے تابع تھے۔ ان مفتوحہ ممالک میں سے بعض ایسے بھی تھے جو رومی حکومت کے ماتحت نہ تھے جیسے عراق و فارس اور ترکستان وغیرہ۔ ھم عنقریب دیکھیں گے کہ اھل بلخ اور اور اھل بخارا کا رواج مسلمان فقہاء حنفیہ کے نزدیک کیسے بیع بالوفاء کے جواز کا سبب بن گیا۔

مختصر یہ کہ قوموں کی زندگی افراد کی طرح انفرادی

۱۔ Jus Gentium دیکھو بولوک کا مقدمہ مذکورہ مائن کی کتاب پر صفحہ ۱۲۔

۲۔ Jus Civile.

نہیں ہوتی بلکہ وہ انسانی برادری کا ایک حصہ ہوتے ہیں جو باھمی لین دین اور مختلف معاملات میں ایک دوسرے کے شریک کار ھوتے ھیں۔ چنانچہ جس طرح ان میں ساز و سامان اور صنعت و حرفت کا باھمی تبادلہ ھوتا ھے اسی طرح تمدن و معاشرت اور علوم و رواجات کا بھی تبادلہ ھوتا ھے اور افراد کی تقلید کی طرح قبائل کی تقلید ھی ان کی اقتصادی اور اجتماعی زندگی کا سنگ بنیاد ھوتی ھے اور تاریخی واقعات بھی تمدن کی تبدیلی اور ترقی پر اثر انداز ھوتے ھیں - چنانچہ فتوحات اسلامی بھی اس عالم گیر نظام سے خارج نہیں ۔ ثقافت اسلامی کا ان قدیم ثقافتوں کے ساتھ امتزاج ھوا جو ممالک مفتوحہ میں پھیلی ھوئی تھیں اور اس باھمی اتصال کا قدرتی نتیجہ یہ ھوا کہ دونوں ثقافتیں ایک دوسرے سے متأثر ھوئیں ۔

خلاصہ :

ھمارے مذکورہ بالا بیان سے یہ بات اب بالکل واضح ھوگئی کہ شرع اسلامی اور رومی قانون کی مشابہت بہ نسبت ان دونوں کے باھمی اختلاف کے بہت ھی قلیل ھے اور یہ بات بھی واضح ھوگئی کہ صرف اتنی سی مشابہت اس امر کی دلیل نہیں بن سکتی کہ شرع اسلامی رومی قانون سے متأثر ھے ۔

اس کے علاوہ یہ کہ مسلمان فقہاء کی روش شریعت اسلامیہ کی روح اور اس کے ماخذ الٰہی کے پیش نظر قانون

رومانی اختیار کرنے کے منافی تھی کیونکہ فقہاء نے رومی حکومت کے ماتحت ممالک کے صرف انھیں رواجات کو اختیار کیا اور وھی رواجات شرع اسلامی میں داخل ھونے پائے جن کے خلاف قرآن و حدیث یا اسلام کے اصول اساسی میں کوئی حکم موجود نہ تھا -

بہر صورت وہ رواجات خالص رومی نہ تھے بلکہ یہ وہ تجارتی رواجات تھے جو عرب اور بحر متوسط کی دیگر قوموں میں بھی پائے جاتے تھے اور جن سے اهل رومہ خود اس قدر متاثر ھوچکے تھے کہ انھوں نے مسلمانوں سے پہلے ھی ان رواجات کو اپنے قانون میں شامل کرلیا تھا - شرع اسلامی جس طرح چند غیر ملکی رواجات سے متاثر ھوئی ، اسی طرح اس نے جدید معاشرتوں پر بھی اپنے اثرات چھوڑے ھیں -

یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ھے کہ سوائے قابل تاثر کے شریعت اسلامی ایک ایسا مستقل قانون ھے جو کسی سے ماخوذ نہیں - اس کے اپنے مخصوص ضابطے اور اپنی شاندار تاریخ ھے - اسی امر کی تائید جامع ازھر شریف کے مندوبین نے بھی اپنے بیان میں کی ھے جو انھوں نے تقابلی قانون کی بین الاقوامی کانفرنس منعقدہ ھیگ ۱۹۳۷ء میں دیا ھے[۱] -

---

۳ - دیکھو ''نشرۃ الفصلیۃ'' من جانب مجلس قانون مقارن ۱۹۳۷ء ، صفحہ ۳۵۶-۳۵۷ -

باب پنجم

بعض قواعد کلیه

فصل اول

معلومات عامہ

قواعد کلیہ کی تعریف :

ہم پچھلے باب میں تشریح کر چکے ہیں کہ احکام شرع کس طرح علل و اسباب اور مصالح عامہ پر مبنی ہیں ، تغیر زمان و مکان سے وہ کیسے بدلتے ہیں اور اس تغیر کا قرآن اور حدیث سے کیا علاقہ ہے ؟ اور ہم اس کی بھی وضاحت کر چکے ہیں کہ شرع اسلامی کے تبدیل ہونے والے احکام زیادہ تر ایسے ہیں جو جزئیات سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسری طرف شرع اسلامی میں معاملات کے ایسے مکمل ضابطے بھی موجود ہیں جو زمانے ، ملک اور حالات کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتے ۔

شریعتوں کے قواعد کلیہ کی مثالیں یہ ہیں : ناحق قتل کا حرام ہونا ، ناجائز طریق پر لوگوں کا مال ہضم کرنے کا حرام ہونا اور زنا وغیرہ کا حرام ہونا ۔ یہ قواعد کلیہ بقول شاطبی کے ایسے ابدی قواعد ہیں جن پر دنیا پیدا کی گئی ہے اور جن پر لوگوں کی صلاح موقوف ہے ۔ انہیں کے مطابق شرع اسلامی کے احکام آئے ہیں ۔ پس یہ ایسے قواعد کلیہ ہیں جو قیامت تک باقی رہیں گے[1] ۔

---

۱ ۔ دیکھو ''موافقات'' جلد ۲ ، صفحہ ۲۹۸ ۔

اس قسم کے احکام کلیہ ایسے اصول پر مبنی ہیں جو ازلی اور ابدی ہیں اور عدل واقعی اور خیر حقیقی کی بنیاد ہیں - انھیں قواعد کلیہ کا نام متقدمین نے قانون الٰہی یا فطری قانون یا ابدی قانون رکھا ہے[۱] - انھیں قواعد کلیہ پر مسلمانوں سے پہلے ارسطو ، شیشرون ، غایوس اور یوستنیانوس[۲] وغیرہ نے لکھا ہے ، انھیں پر حکمائے مذکورین کے بعد فرانسیسی ، انگریزی اور جرمن علماء نے کتابیں لکھی ہیں - تمام علماء اس فیصلے پر متفق ہیں کہ یہ قوانین عامہ ابدی ہیں اور تمام قوانین کے اصول اساسی ہیں -[۳] نیز وہ تمام ممالک میں ، تمام قوموں میں اور تمام زمانوں میں نافذ رہے ہیں -[۴]

قواعد کلیہ کی اس ہمہ گیر اور ابدی صفت سے ایک دوسری صفت بھی لازم آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ احکام دنیا کے تمام قوانین میں یکساں طور پر مشابہ اور مشترک ہیں - چنانچہ وہ قدیم و جدید قوانین ، رومی قانون ، شرع اسلامی

---

۱ - Lex acterna, jus naturale jus divinum.

۲ - ''کتاب الاحکام'' کتاب اول میں Sed naturalia quidam Jura, quae apud ommes gentes peraeque servantur, divina quaedam providentia constituta Semper firma atque immutabilia permanent (Institutes 1, 2, 11).

۳ - Leges legum.

۴ - "It is binding over all the globe, in ail countries and at all times" یہ قول بلاک سٹون انگریز کا ہے جو اس نے اس کی شرح (Commentaries, 1, 40) میں درج کیا ہے -

اور یورپ کے قوانین جدیدہ میں یا تو بالکل یکساں ہیں یا مدرے تفاوت کے ساتھ پائے جاتے ہیں ۔

جن قواعد کلیہ کے متعلق میں نے کہا ہے کہ وہ قدیم اور جدید قوانین میں یکساں ہیں ، ان سے میری مراد ان اقوام کے قوانین سے ہے جو تمدن کے اس اعلیٰ مقام پر پہنچ چکی ہیں جو انہیں فطری حالت سے ممتاز کرتا ہے ۔

مختلف قوموں کے قواعد کلیہ میں باھمی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے ، خواہ ان میں روابط و تعلقات ہوں یا نہ ہوں کیونکہ اصول عدل کا متحد ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو قرین عقل ہے ۔ لہذا اگر مختلف اقوام کے قوانین میں مشابہت پائی جاتی ہے تو یہ بات بذات خود اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ یہ قوانین ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں ۔ ہم اس نکتے کی وضاحت شرع اسلامی اور رومی قانون کے باھمی تعلق کی بحث میں کر چکے ہیں ۔

اشباہ و نظائر :

چونکہ فروعی احکام کے علل و اسباب ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں لہذا ان کے لیے ایک ایسا قاعدۂ کلیہ ہونا چاہیے جس کا دائرۂ اطلاق تمام فروعی احکام کو محیط ہو ۔ بعض مسلمان فقہاء اس بات سے آگاہ تھے اور انہوں نے ''الاشباہ والنظائر'' کے ضمن میں اس پر بحث کی ہے ۔

الفاظ ''الاشباہ والنظائر'' کا اشارہ عمر بن خطاب کے اس خط کی طرف ہے جو آپ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا تھا اور جس کے الفاظ یہ ہیں : ''اعرف الامثال والاشباہ و

قس الامور بنظائرھا[۱]" (یعنی مثالوں پر غور کرو اور ان پر اپنے معاملات کو قیاس کرو) ۔ ابو موسیٰ اشعری کا نام عبداللہ بن قیس ہے ، انھوں نے ۵۲ یا ۴۲ ھجری میں وفات پائی ۔ نبی کریم صلعم نے انھیں قرآن مجید کی تعلیم دینے کے لیے یمن بھیجا تھا ، پھر وہ عمر بن خطاب کے عہد خلافت میں بصرے کے قاضی اور عثمان بن عفان کے زمانے میں کوفے کے قاضی مقرر ھوئے[۲] ۔

قواعد کلیہ یا اشباہ و نظائر کے مشہور ترین مصنف تاج الدین سبکی شافعی ھوئے ھیں ، پھر ان کی سیوطی اور ابن نجیم نے پیروی کی ہے ۔ سبکی اور ان کی مشہور تصنیفات کا ذکر تو پہلے گزرا ، سیوطی اور ابن نجیم کا مختصر حال حسب ذیل ہے :

جلال الدین سیوطی یا اسیوطی کا نام عبدالرحمان بن کمال بن محمد ہے ۔ آپ کا مولد اسیوط ہے ۔ آپ کا سن پیدائش ۸۴۹ء اور سن وفات ۹۱۱ھ ہے ۔ آپ شافعی مذھب کے فاضل

---

۱ ۔ یہی مضمون "مقدمہ ابن خلدون" میں ہے ، صفحہ ۱۹۲ ، اور یہی مضمون دوسری جگہ اور مختلف عبارتوں میں آیا ہے جن میں مشہور یہ ہے : "اعرف الامثال والاشباہ ، ثم قس الامور عندک فاعمد الی احبھا الی اللہ و اشبھھا بالحق فیما تریٰ" اس خط کی پوری عبارت مع اس کی متعدد عبارتوں کے ان ماخذوں میں دیکھیے جو اجتھاد کی فصل میں ابھی بیان ھو چکے ھیں (تیسرے باب کی ساتویں فصل) ۔

۲ ۔ "ابن خلکان" (جلد ۱ ، صفحہ ۳۴۲) اور "طبقات الفقھا" الشیرازی (بغداد ۱۳۵۶ھ صفحہ ۱۲) ۔

اجل تھے ۔ آپ کی تصنیفات علم تفسیر و قرأت ، علم حدیث و متعلقات حدیث ، علم فقہ و اصول فقہ ، علوم لغت عربیہ اور تاریخ و ادب و تصوف میں بکثرت ہیں ۔

آپکی مشہور تصانیف یہ ہیں: ''الاتقان فی علوم القرآن''، ''لباب النقول فی اسباب النزول'' ، ''تکملہ تفسیر جلالین'' جسے جلال الدین محلی نے شروع کیا تھا ۔ ''تنویر الحوالک'' شرح موطا امام مالک ، ''اسعاف المبطأ برجال الموطأ'' ، ''حاشیۂ تفسیر بیضاوی'' ، ''التوشیح علی الجامع الصحیح'' ، ''الدیباج علی صحیح مسلم بن الحاج'' ، ''مرقاۃ الصعود الی سنن ابی داؤد'' ، ''اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة'' ، ''شرح سنن النسائی و سنن ابن ماجة'' ، ''مختصر التنبیہ'' ، 'مختصر الروضہ'' ، ''الجامع فی الفرائض'' ، ''مختصر احیاء علوم الدین'' ، ''حسن المحاضرہ فی اخبار مصر والقاھرة'' ، ''جمع الجوامع'' ، یا ''الجامع الکبیر'' ، اور ''جامع الصغیر'' وغیرھا ۔[1]

اس باب میں ھمارے لیے زیادہ اھمیت سیوطی کی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' کو حاصل ھے جس میں اکثر قواعد کلیہ کا ذکر ھے ۔

سیوطی کے بعد زین العابدین بن ابراھیم بن نجیم حنفی معروف بہ ابن نجیم ھیں ۔ آپ کی وفات ۹۷۰ھ میں ھوئی ۔ آپ نے فقہ حنفی میں مستند کتابیں تالیف کیں جن میں سے

---

۱ - سیوطی کے حالات زندگی اور ان کی دیگر تصنیفات کا ذکر ان کی اپنی کتاب ''حسن المحاضرہ'' میں دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۴۰ اور اس کے بعد) ۔

اهم کتاب ''بحر الرائق'' شرح ''کنز الدقائق'' اور کتاب ''الاشباہ والنظائر'' ھیں - یہ آخری کتاب ھے جو ترتیب اور اکثر مضامین کے لحاظ سے سیوطی کی کتاب سے منقول ھے، سوائے ان تنقیحات کے جو حنفی نقطۂ نگاہ سے آپ نے اس میں کی ھیں - اس کتاب کی شرح احمد بن محمد حموی نے بعنوان ''غمز عیون البصائر''[۱] کی ھے جو گیارھویں صدی ھجری کے فقہاء میں سے ھیں -

ان کے بعد ابو سعید الخادمی نے اپنی کتاب ''مجامع الحقائق'' (المختصر فی علم الاصول) کے خاتمے پر بہت سے قواعد کلیۃ جمع کیے ھیں - اس کتاب کی شرح مصطفیٰ محمد الکوز لحصاری نے اپنی کتاب ''منافع الدقائق'' میں کی ھے -

قواعد کلیہ کی تعریف اور ان کا فائدہ :

فقہاء نے قاعدۂ کلیہ کی یہ تعریف کی ھے ''حکم کلی ینطبق علی جمیع جزئیاتہ''[۲] (یعنی ایسا حکم کلی جو اپنے تمام جزئیات پر حاوی ھو) - نیز قاعدہ مختلف النوع قوانین کا جامع ھوتا ھے اور وہ اس لحاظ سے ضابطے سے مختلف ھوتا کیونکہ ضابطہ وہ ھے جو صرف ایک ھی قسم کے فروعی قوانین پر مشتمل ھو -

''مجلۃ الاحکام العدلیۃ '' کی دفعہ ۲ تا ۱۰۰ میں ۹۹ قواعد

---

۱ - مطبع دارالطباعۃ العامرۃ میں سنہ ۱۲۹۰ھ میں دو جلدوں میں طبع ھوئی -

۲ - دیکھو ''اشباہ'' سیوطی کی (صفحہ ۵) اور ''المنافع'' شرح ''المجامع'' (صفحہ ۳۰۵) -

کلیہ ھیں جن میں سے اکثر تو ابن نجیم کی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' سے ماخوذ ھیں اور بعض کتاب ''المجامع'' اور فقہ حنفی کی دوسری کتابوں سے ماخوذ ھیں ۔

''مجلہ'' کی دفعہ اول کے آخری فقرے میں تمام قواعد کلیہ کا سبب اور ان کا فائدہ بیان کیا گیا ھے جس کا مفہوم یہ ھے کہ مقنین فقہاء نے مسائل فقہیہ کو قواعد کلیہ کے تحت جمع کر دیا ھے ۔ ھر قاعدہ بہت سے مسائل پر مشتمل ھوتا ھے ۔ یہ قواعد مسلم ھیں اور کتب فقہ میں معتبر اور فروعی مسائل ثابت کرنے کے لیے بطور دلیل استعمال کیے جاتے ھیں ۔ شروع میں انھیں ذھن نشین کر لینے سے مسائل فرعیہ مانوس ھو جاتے ھیں اور اچھی طرح سمجھ میں آ جاتے ھیں ، اسی لیے فقہ کے ۹۹ قاعدے منضبط کیے گئے ھیں ، اگرچہ ان میں سے بعض میں انفرادی حیثیت سے کچھ مستثنیات بھی ھیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کلیت میں اس لیے فرق نہیں آتا کہ وہ ایک دوسرے کی تخصیص اور حد بندی کرتے ھیں ۔

بالفاظ دیگر قواعد کلیہ ایسے عام اصول ھوتے ھیں جن کے تحت اکثر جزئیات آ جاتے ھیں اور ان کی بنیاد اکثریت پر ھوتی ھے ، اس لیے بعض میں مستثنیات اور حد بندیاں ھوتی ھیں ، جیسا کہ ھم اپنے موقع پر دیکھیں گے لیکن ان مستثنیات اور حد بندیوں سے قواعد کی عمومیت اور کلیت میں کوئی فرق نہیں آتا ۔

مجلہ میں قواعد کلیہ کا جو فائدہ بیان کیا گیا ھے کہ ان کے ذریعے مسائل و مبادی سمجھنے میں آسانی ھو جاتی ھے ،

تو یہ فائدہ قواعد کو دلیل قطعی کی حیثیت نہیں دے سکا لہذا قاضی کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان قواعد کی بنا پر کوئی فیصلہ کرے تاوقتیکہ اس کی تائید حدیث میں نص صریح سے نہ ہوتی ہو ، جیسے قاعدہ ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ھے اور قسم انکار کرنے والے پر) اور یا جب تک کہ وہ قاعدہ فقہ حنفی کی معتبر کتابوں سے منقول نہ ہو۔ یہی مضمون مجلس محلہ کی اس قرار داد کا ھے جو صدر اعظم کے سامنے پیش کی گئی تھی کہ شرعی مجسٹریٹ جب تک کسی نص صریح سے واقف نہ ہوں ، صرف کسی ایک قاعدے کی بنا پر فیصلہ نہیں کر سکتے۔

مجموعی حیثیت سے ان قواعد عامہ کی عبارت بالعموم بلیغ ھے اور جملوں کی ترکیب عمدہ ھے جو اپنی اساس اور مفہوم کے اعتبار سے ان قانونی امثال کے مشابہ ھے جو اھل مغرب کے نزدیک مشہور ھیں۔ ھم ھر قاعدے کی وضاحت کے وقت افادے کی غرض سے حسب موقع قانونی نظائر کا ذکر کریں گے۔ اور مشابہت مذکورہ اکثر قواعد میں ان اسباب کے سبب لازمی طور پر پائی جاتی ھے جو ھم اوپر بیان کر چکے ھیں۔

قواعد مذکورہ میں بعض کا ذکر تو ھم قیاس ، اجتہاد اور تغیر احکام کی بحث میں کر چکے ھیں اور بعض کا ذکر اس باب میں کریں گے ، اس طریق پر کہ جو قواعد کلیہ باھمی مرتبط ھوں گے یا اپنے علل و اسباب کے لحاظ سے متحد ھوں گے ، انھیں ایک فصل میں جمع کریں گے اور

باقی کو کتاب کے مضامین کے اعتبار سے بعد میں بیان کریں گے ۔

بطریق مذکور قواعد عامہ کا مفہوم اور ان کے شرائط و مستثنیات کا مطلب سمجھنا سہل ہو جائے گا اور انھیں بار بار ذکر کرنا بھی نہ پڑے گا ، جو اس صورت میں ضروری ہوتا جب ہم قواعد مذکور کی ہر دفعہ کی تشر علیحدہ کرتے ۔

فصل دوم

ضرورت و حاجت کا حکم

تکلیف آسانی چاھتی ھے :

احکام شرع میں عام طور پر مفاد شخصی اور انفرادی حالت کا لحاظ نہیں ھوتا بلکہ مجموعی حالات اور رفاھیة عامہ کا لحاظ رکھا جاتا ھے ۔

لیکن کبھی رفاھیة عامہ کی صفت نفاذ احکام کے وقت بعض لوگوں کی تنگی و پریشانی کا باعث بھی ھو جاتی ھے اور قانون کے نفاذ میں سختی کرنے سے بعض اوقات ظلم و تعدی تک نوبت پہنچ جاتی ھے یا جیسا کہ امام غزالی نے فرمایا ھے ''کلما جاوز حدہ انعکس الی ضدہ''[1] (یعنی جو چیز حد سے گزر جاتی ھے اس کا رد عمل اس کے خلاف ھوتا ھے) ۔ لہذا لوگوں کی سہولت کے پیش نظر خاص خاص استثنائی حالتوں میں احکام عامہ کا لحاظ نہیں کیا جاتا تاکہ نہ تو کسی کا

---

۱ - جیسا کہ سیوطی نے کتاب ''الاشباہ'' کے صفحہ ۵۹ پر نقل کیا ھے لاطینی کی اس مثل کا مفہوم بھی یہی ھے : Summum jus summa injuria یعنی بعض اوقات انتہائی عدل انتہائی ظلم کی صورت اختیار کر لیتا ھے ۔

نقصان ہو اور نہ دشواری پیدا ہو ۔

سہولت عامہ کے پیش نظر حنفیوں نے استحسان کو اور مالکیہ نے مصالح مرسلہ کو مستند قرار دیا ہے ۔ بعض علمائے اصول نے اس قسم کی مصلحت طلبی یا بالفاظ امام غزالی استصلاح ، یعنی فلاح طلبی پر اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے ، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک ایسی دلیلیں قابل قبول ہیں جس کے لیے وہ قرآن اور سنت اور اولیات عمر کی دلیلیں پیش کرتے ہیں ۔ ہم پچھلی فصلوں میں ان میں سے بہت سی دلیلیں بیان کر چکے ہیں"[۱] لہذا یہاں ان کا اعادہ غیر ضروری ہے ۔ اب ہم اس قسم کے دوسرے دلائل بیان کرتے ہیں ۔

سہولت کا لحاظ رکھنے کی مثال قرآن مجید میں یہ ہے : "وما جعل علیکم فی‌الدین من حرج ۔" "فمن‌اضطر غیر باغ ولا عاد فان اللہ غفور الرحیم"[۲] (یعنی خدا نے مذہب کے معاملے میں تنگی نہیں رکھی ۔ پس جو شخص (حرام چیز پر) مجبور ہو جائے اور حد سے نہ بڑھے تو اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا ہے) اور حدیث شریف میں وارد ہے : "الدین یسر احب الدین عند اللہ الحنیفیۃ السمحۃ"[۳] (یعنی دین آسان ہے ۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ دین وہ ہے جو سیدھا اور آسان ہو) ۔ اگرچہ اس حدیث میں صرف دین کا لفظ ہے لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں یہ لفظ عام ہے

---

۱ ۔ استحسان ، مصالح مرسلہ اور تغیر احکام کے بیان میں ۔

۲ ۔ سورۃ حج (۲۲) ۷۸ ، سورۃ نحل (۱۶) ۱۱۵ ۔

۳ ۔ "صحیح بخاری" اور اس کی شرح "عینی" جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۴-۲۳۵ ۔

کیونکہ فقہ اسلامی مسائل دینی و دنیاوی دونوں پر بیک وقت مشتمل ہے -

اسی طرح رسول کریم صلعم سے مروی ہے کہ آپ نے جنگ کے موقع پر ہاتھ کاٹنے کی سزا سے منع فرمایا - چنانچہ حدیث میں وارد ہے : "لا تقطع الایدی فی السفر"[1] (یعنی فوجوں کی نقل و حرکت کے زمانے میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں) - اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے ائمہ مجتہدین نے فتویٰ دیا ہے کہ دشمن کے ملک میں چور کا ہاتھ ہرگز نہ کاٹا جائے ، ایسا نہ ہو کہ کہیں وہ دشمنوں سے جا ملے -

سہولت ہی کے اصول پر فقہاء نے یہ قاعدۂ کلیہ بتایا ہے کہ "المشقة تجلب التیسیر" (یعنی تنگی فراخی چاہتی ہے) - یہ قاعدہ ان چار قاعدوں میں سے ایک ہے جنہیں قاضی حسین نے فقہ کی بنیاد قرار دیا ہے -[2] 'تیسیر' جس کے معنی رخصت کے ہیں یا جس کے معنی تنگی کے موقع پر شرعی آسانی پیدا کرنے کے ہیں قاعدہ کلیہ کا ایک استثناء ہے - مشق کے مفہوم میں مجبوری اور ضرورت دونوں داخل ہیں مگر تعیشات داخل نہیں -

اضطراری حالت اور ضرورت سے مراد وہ حالت ہے جب انسان اپنے مذہب یا مال یا عقل یا نسل کو تباہی

---

۱ - اس حدیث کو ابو داؤد نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے (کتاب الحدود) جلد ۴ ، صفحہ ۱۴۲ -

۲ - "جمع الجوامع" مع اس کی شرح "محلی" اور حاشیۂ بنانی کے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۳) -

سے بچانے کے لیے مجبور ہو جائے۔ حاجت سے وہ چیز مراد ہے جو زندگی بر قرار رکھنے کے لیے ضروری ہو ۔ کمالیات و تعیشات ایسی چیزیں ہیں جو آرائش و زیبائش کے لیے استعمال کی جائیں ۔

اسی قاعدے کو ''مجلۃالاحکام عدلیۃ'' میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ اس میں مذکور ہے کہ ''المشقۃ تجلب التیسیر'' یعنی سختی سہولت کا سبب بنتی ہے اور تنگی کے وقت فراخی ضروری ہے ۔ اس اصل سے بہت سے احکام فقہ نکلتے ہیں جیسے قرض ، ہنڈی اور حجر (محروم کرنا) وغیرہ۔ فقہاء نے جو رخصت اور سہولت دی ہے وہ اسی قاعدے کی رو سے ہے (دفعہ ۱۷) ۔

اسی طرح ''مجلہ'' میں اسی مضمون کا ایک فقرہ ہے ''الامر اذا ضاق اتسع'' یعنی جب تنگی ہوتی ہے تو فراخی ہوجاتی ہے (دفعہ ۱۸) ۔ اس دفعہ کا ماخذ امام شافعی کا یہ قول ہے''اذا ضاق الامر تسع'' بعض فقہاء نے اس کو پلٹ کر یوں کہا ہے ''اذا اتسع الامر ضاق''[۱] یعنی زیادہ فراخی میں تنگی ہوجاتی ہے ۔

ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں :

امام غزالی نے فرمایا ہے ''جمیع المحرمات تباح بالضرورۃ''[۲] یعنی تمام حرام چیزیں بوقت ضرورت مباح

---

۱ - دیکھو ''اشباہ'' سیوطی کی (صفحہ ۵۹) ۔
۲ - دیکھو ''الوجیز'' (جلد ۲ ، صفحہ ۲۱۶) ۔

ہوجاتی ہیں ۔ جو قواعد کلیہ ''الاشباہ والنظائر''[۱] سے مجلہ کی دفعہ ۲۱ میں نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے : ''الضرورات تبیح المحظورات'' یہی مضمون لاطینی کی قانونی مثال میں ہے کہ ''الضرورۃ لا قانون لھا''[۲] یعنی ضرورت کسی قانون کی پابند نہیں ۔

قاعدۂ مذکورہ کی عملی مثالیں کئی ہیں :

وہ معذوریاں جو قانونی ذمہ داریوں کو ساقط کردیتی ہیں ، مثلاً کم سنی ، دیوانگی ، مرض ، جبر ، بھول اور ناواقفیت ۔ مسلمان فقہاء نے اصول فقہ کی کتابوں میں ان عذروں کو خاص ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ ہم اپنی کتاب ''النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' کے باب اھلیۃ التعاقد میں عذر کے بعض احکام کی وضاحت کریں گے ۔

(۲) تنگی کے وقت آسانی پیدا کرنا ، مثلاً جب ثابت ہوجائے کہ قرضدار یک مشت قرضہ ادا نہیں کرسکتا تو قسط مقرر کردینا جائز ہے اس آیۃ پر عمل کرتے ہوئے ! ''وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ''[۳] (اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک) ۔ قسط مقرر کرنا

---

۱ ۔ سیوطی کی (صفحہ ۶۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) ۔

۲ ۔ Necessitas non habet legem

۳ ۔ سورۃ بقرہ (۲) ۲۸۰ اس آیۃ میں کان تامہ ہے جس کے معنی ہیں ''ھو'' بعض مفسرین نے کہا ہے کہ یہاں ''کان'' ناقصہ ہے اور اس کی خبر محذوف ہے یعنی ''ان کان ذو عسرۃ غریمالکم'' ''تفسیر فخرالدین رازی'' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۶۰) ۔

اور مہلت دینا لبنان کے قانون عہد و مواثیق میں ''الاجل الممنوع''[1] بخشی ہوئی مہلت کہلاتا ہے - اسی طرح ''مجلہ'' میں ہے کہ کسی نے وقت مقررہ کے لیے کشتی کرائے پرلی ، ہنوز کشتی سمندر ہی میں تھی کہ وقت مقررہ ختم ہوگیا تو ضرورت کے باعث کرائے کا یہ معاہدہ اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کشتی ساحل تک نہ پہنچ جائے اور کشتی کرائے پر لینے والے کو ساحل پر پہنچنے سے پہلے کشتی چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا (دفعہ ۴۸۰) -

(۳) بعض ایسے معاملات کو جائز قرار دینا جن کی ضرورت لوگوں کو اپنی اقتصادی زندگی میں پیش آتی ہے ، جیسے ''مجلہ'' میں ''الاشباہ والنظائر[2]'' سے نقل کرتے ہوئے یہ مذکور ہے کہ حاجت ضرورت کے بجائے شمار کی جاتی ہے خواہ وہ ضرورت عام ہو یا خاص ، جیسے بیع بالوفا کا جواز کہ جب اہل بخارا پر قرضے کا بار زیادہ ہوگیا تو اس کی ضرورت پیش آئی اور انہیں قرض کی زحمت سے بچانے کے لیے بیع بالوفاء کو جائز قرار دیا گیا (دفعہ ۳۲) اور ہم جانتے ہیں کہ حرمت ربا (سود) سے بچنے کے لیے یہ شرعی حیلہ اختیار کیا گیا -

قاعدہ کے شرائط :

بلا شبہ ضرورت کے وقت ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی

---

۱ - دفعہ ۱۱۵ جو تعبیرات فرانسیسی سے منقول ہے Term de grac

۲ - مصنفہ سیوطی (صفحہ ۶۲) اور مصنفہ ابن نجیم صفحہ ۳۶) -

ہیں ، مگر یہ قاعدہ عام نہیں بلکہ اس کے لیے متعدد شرائط ہیں ، جن میں سے نص یا مقدار یا زمانے کی شرائط بھی ہیں - اب ہم یہ شرائط ، ان سے متعلقہ دفعات اور ایسی تشریحی مثالیں بیان کریں گے جو مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری ہیں :

(۱) نص کی شرط :

ابن نجیم نے کہا ہے کہ "تنگی اور مجبوری کا لحاظ وہاں کیا جائے گا جہاں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو -"[۱] یہی مسلک ابو حنیفہ اور محمد بن حسن کا ہے ، اس کا مفصل بیان مع اختلاف ابو یوسف کے پہلے گزرچکا ہے"[۲]

(۲) مقدار کی شرط :

"مجلہ" (دفعہ ۲۲) میں تشریح کی گئی ہے کہ "الضرورات تقدرھا بقدرھا" (یعنی ضرورت کے وقت ممنوع چیز کے مباح ہونے کی مقدار معین) ہے - جو تشریح "الاشباہ"[۳] میں مذکور ہے وہ سب سے زیادہ صحیح ہے یعنی "ما أبیح للضرورت یقدر بقدرھا" (یعنی جو چیز ضرورۃ مباح ہوتی ہے اس کی مقدار معین ہے) کیوں کہ مقدار ضرورت

---

۱ - "الاشبا و النظائر" (صفحہ ۳۳)

۲ - "تغیر الاحکام و النصوص" کی فصل میں -

۳ - "الاشباہ" سیوطی کی (صفحہ ٦۰) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور دیکھو شرح المجامع (صفحہ ۳۳۱) اور یہی دفعہ "مجامع" میں بھی بایں عبارت مذکور ہے "الثابت بالضرورۃ بقدر بقدرھا" منافع (صفحہ ۳۱۸) - .

کی مقرر نہیں کی جاتی بلکہ اس چیز کی کی جاتی ہے جو اس ضرورت کی وجہ سے مباح کی گئی ہو اور ''مجلہ'' میں بھی اسی مطلب کی صراحت کی گئی ہے کہ ''الضرورۃ یدفع بقدرالامکان'' (یعنی ضرورت امکانی حد تک ہی پوری کی جائے گی) (دفعہ ۳۱)۔[1]

اس سب کا مطلب یہ ہے کہ ضرورت ایک اتفاقیہ چیز ہے جو قاعدۂ کلیہ سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور جو چیز مستثنیٰ ہو وہ محدود رہتی ہے ، جواز ضرورت کے سبب پیدا ہوتا ہے وہ علی الاطلاق نہیں ہوتا بلکہ اسی مقدار تک محدود رہتا ہے جس سے ضرورت رفع ہو سکے ۔ مثلاً اگر بھوکے کو روٹی چرانا مباح ہو جاتا تو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ کئی من آٹا چرا لے ۔

(۳) وقت کی شرط :

اجازت بوقت مجبوری یا وہ استثنائی حکم جو خلاف قاعدہ ہو ، صرف اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ عذر یا مجبوری باقی رہے اور جب وہ مجبوری کی حالت ختم ہو جائے تو وہ رخصت یا حکم استثنائی بھی باقی نہیں رہے گا اور اصل قاعدے کا عام حکم لوٹ آئے گا ۔

اسی قسم کی عبارت ''الاشباہ والنظائر'' اور ''مجامع''[2]

۱- یہ قاعدہ ''مجامع'' میں موجود ہے دیکھو ''منافع'' (صفحہ ۳۲۳) جس کے الفاظ یہ ھیں ''الضررمدفوع بقدرالامکان ۔''

۲- ''الاشباہ والنظائر'' سیوطی کی (صفحہ ۶۱) اور ابن نجیم کی (صفحہ ۳۴) اور ''منافع'' (صفحہ ۳۱۱) -

اور ''مجلہ'' میں موجود ہے ''ماجاءالعذر بطل بزوالہ ، و اذا زال المانع عاد الممنوع'' (یعنی جو چیز کسی عذر کے سبب جائز ہوتی ہے ، عذر ختم ہونے کے ساتھ ختم ہوجاتی ہے چونکہ جب عذر باقی نہیں رہے گا تو اصل حکم لوٹ آئے گا) (دفعات ۲۳ و ۲۴) - اور یہ مسئلہ اس علمی قاعدے کے مطابق ہے کہ ''النتیجہ تقف بوقوف علتہا''[۱] (یعنی نتیجہ اپنے سبب پر موقوف ہوتا ہے) - مثلاً اگر کسی پاگل کو دیوانگی کے سبب ہر قسم کے تصرفات سے محروم کردیا جاتا ہے تو دیوانگی رفع ہونے کے ساتھ ہی اسے جملہ تصرفات کا حق حاصل ہو جائے گا -

تاوان کا مسئلہ :

اگر مجبوری کے وقت رخصت دی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ غیر کا حق غصب کرنا بھی جائز ہو گیا - پس اگر بحالت مجبوری بھوک رفع کرنے کے لیے غیر کا مال کھانے کی اجازت ہو جاتی ہے تو کیا اس صورت میں کھانے والے کو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی یا نہیں ؟

مذہب حنفی اور بعض دیگر مذاہب کے نزدیک کھانے والے پر اس کا تاوان لازم ہوگا - اس قاعدہ کلیہ کی رو سے جو ''مجامع''[۲] اور ''مجلہ'' میں مذکور ہے کہ ''مجبوری کی وجہ سے کسی کا حق زائل نہیں ہوتا - اس سے یہ مسئلہ

---

۱ - لاطینی مثل میں ہے Cassante causa cessat effectus

۲- ''المنافع'' (صفحہ ۳۱۲) -

نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص بھوک سے مجبور ہوکر دوسرے کا کھانا کھالے تو کھانے کی قیمت ادا کرنی پڑے گی (دفعہ ۳۳) ۔ امام مالک بن انس اور امام احمد بن حنبل کے ایک قول میں اس کے برخلاف روایت کی گئی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک بھوک کی حالت میں غیر کا مال کھانے والے پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ بقدر امکان مساوات قائم رکھنا اور زندگی باقی رکھنا ضروری ہے۔[1]

اسی طرح ''مجلہ'' میں مذکور ہے کہ اگر محلے میں آگ لگ جائے اور کوئی شخص اپنے گھر کو آگ سے بچانے کے لیے اپنے پڑوسی کا گھر گرا دے تو اس پر پڑوسی کے مکان کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی ، مگر جب حاکم وقت کے حکم سے ایسا کیا جائے تو تاوان لازم نہ ہوگا (دفعہ ۹۱۹) ۔

البتہ اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جو اپنی جان بچانے کے لیے کسی اونٹ یا دوسرے حملہ آور جانور کو ہلاک کردے ۔ چنانچہ حنفیوں کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہوگی لیکن دیگر ائمہ مذاہب کے نزدیک اس پر تاوان لازم نہ ہوگا ۔ موخرالذکر حضرات کی دلیل وہ قاعدہ ہے جس کی تصریح ابن رجب نے کی ہے کہ ''من اتلف شیئاً لدفع اذاہ لہ لم یضمنہ ، وان اتلفہ لدفع اذاہ بہ ضمنہ''[2] (یعنی اگر کسی شخص سے کوئی چیز اس وجہ

---

۱ ۔ ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳ ، صفحہ ۸) اور ''الفروق'' مصنفہ عراقی ، (جلد ۴ ، صفحہ ۹) ۔

۲ ۔ ''القواعد'' لا بن رجب (قاعدہ ۲۶ ، صفحہ ۳۶) اور ''مغنی'' (جلد ۱۰ ، صفحہ ۳۵۰-۳۵۱) ۔

سے ضائع ہوگئی کہ وہ اپنے نقصان سے اسے بچانا چاہتا تھا تو اس پر تاوان لازم نہ ہوگا اور اگر اس لیے ضائع ہوئی کہ وہ اپنے آپ کو اس کے نقصان سے بچانا چاہتا تھا تو تاوان لازم آئے گا) ۔ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے اور اس میں عدل و حکمت کی باریکیاں ہیں[1] ۔

تعارض مصالح کے وقت ایک کو دوسرے پر ترجیح :

کیا بحالت مجبوری حرام چیز کا مباح ہونا اس وقت بھی ہے جب وہ دوسری مصلحت سے متصادم ہو ؟ اس سوال کا جواب "مجامع"[2] اور "مجلہ" کی دفعہ ۲۹ میں یہ ہے "یختار اھون الشرین" (یعنی کم درجہ کی برائی اختیار کی جائے گی) ۔ اس بنیادی قاعدے سے بہت سے مسائل اور نتائج پیدا ہوتے ہیں جن میں اہم یہ ہیں : عام نقصان کا انسداد ، مفاسد کا روکنا ، کم نقصان کو ترجیح دینا ، جن کی تشریح حسب ذیل ہے :

اول ــ مضرت عامہ کا انسداد :

قاضی خان نے کہا "یتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام" (یعنی عام نقصان سے بچنے کے لیے شخصی نقصان

---

۱ ۔ ان مسائل کی تشریح آئندہ ہماری کتاب "النظریۃ العامہ موجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ" میں آئے گی ۔

۲ ۔ "منافع" (صفحہ ۳۱۱) ۔

برداشت کیا جائے گا) ۔ انھیں کا قول ''الا شباہ والنظائر''[1] اور ''مجلہ'' کی دفعہ ۲۶ میں منقول ہے ۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس قاعدۂ کلیہ سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی امر مصلحت عامہ سے تعلق رکھتا ہو تو حکومت انفرادی زندگی میں مداخلت کر سکتی ہے جیسے جاہل طبیب کو مطب کرنے سے روک دینا ، اور کسی کے مکان کو اس خوف سے مسمار کردینا کہ کہیں دوسرے مکان آگ کی لپیٹ میں نہ آجائیں ، اور جب ضروری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی کی جارہی ہو تو چیزوں کا نرخ مقرر کردینا اور بوقت ضرورت ذخیرہ اندوزوں کو غلہ فروخت کرنے پر مجبور کرنا وغیرہ ۔[2]

دوم—برائیوں کا انسداد :

جب ایک طرف رفع شر مقصود ہو اور دوسری طرف جلب منفعت اور دونوں میں تصادم واقع ہو جائے تو رفع شر کو ترجیح دی جائے گی ۔ یہی صراحت ''مجلہ'' میں

---

۱ ۔ فتاوی خانیہ میں کتاب الشرب کی فصل انہار دیکھیے (مع اس کے حاشیہ ہندی کے جلد ۳ ، صفحہ ۳۴۳) اور دیکھیے ''اشباہ'' ابن نجیم کی ۔ (صفحہ ۳۵) اسی کے مترادف مانون لاطینی میں ہے Lex citius tolerare vult privatum damnum quam publicum malum.

۲ ۔ مجلہ کی دفعہ ۹۶۳ و ۹۱۹ اور ''موافقات'' مصنفہ شاطبی (جلد ۲ ، صفحہ ۳۵۰) اور ''فتاوی ہندیہ'' (جلد ۳ ، صفحہ ۲۱۷) اور ابن قیم کی کتاب ''الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة'' (صفحہ ۲۲۳ ، ۲۳۳ اور اس کے بعد) ۔

موجود ہے ''درء المفاسد اولیٰ من جلب المنافع'' (دفعہ ۳۰) (یعنی برائیوں کا رفع کرنا نفع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے) یا جیسی کہ 'اشباہ' کی عبارت ہے ''اولیٰ من جلب المصالح''[۱] ۔

مذہب حنفی نے حقوق کے غلط استعمال کے نظریے کی بنیاد اسی قاعدے پر رکھی ہے اور انسان کو اپنے حق کے استعمال سے روکا ہے ، اگر اس سے کسی دوسرے کو صریح نقصان پہنچے ۔ ہم اس نظریہ کی وضاحت کسی دوسری جگہ کریں گے اور اس بارے میں جو اختلاف مذاہب ہے[۲] اس کو بھی بیان کریں گے ۔

سوم — خفیف نقصان کو ترجیح دینا :

''الاشباہ'' اور ''المجامع'' سے نقل کرتے ہوئے ''مجلہ'' میں مذکور ہے[۳] ''اذا تعارضت مفسدتان روعی اعظمھما ضرراً بارتکاب اخفھما والضرر الاشد یزال بالضرر الاخف'' (دفعہ ۲۸ و ۲۷) (یعنی جب دو نقصان سامنے آ جائیں تو ان میں سے ہلکے نقصان کو اختیار کیا جائے گا اور ہلکا نقصان

---

۱ - مصنفہ سیوطی (صفحہ ٦۲) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۳٦) ۔

۲- دیکھیے ہماری کتاب ''النظریۃ العامہ للموجبات و العقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' ۔

۳ - دیکھو سیوطی کی ''اشباہ'' (صفحہ ٦۲) اور ابن نجیم کی ''اشباہ'' (صفحہ ۳۵) اور ''منافع'' (صفحہ ۳۲۳) نیز اسی مضمون کی عبارت ''قواعد ابن رجب'' میں دیکھیے (قاعدہ ۱۱۲ ، صفحہ ۲۳٦) ۔

برداشت کر کے بھاری نقصان کو رفع کیا جائے گا) اس لیے جو اپنی مدافعت میں کسی کو قتل کر دے تو اسے معذور سمجھا جائے گا ۔

جان بچانے کے لیے حیوان یا مال کے نقصان کی پروا نہ کی جائے گی ، جیسا کہ جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کچھ لوگ کشتی میں سوار ہوں اور کشتی ڈوبنے کا خطرہ لاحق ہو تو آدمیوں کو بچانے کے لیے مال اور جانوروں کو کشتی سے باہر پھینک دینا جائز ہے ، کیونکہ مال کا نقصان انسانی نفوس کے تلف ہونے کے مقابلے میں خفیف ہے ۔ البتہ ایسے موقع پر سب آدمیوں کو بچانے کی خاطر ایک آدمی کو سمندر میں پھینک دینا جائز نہیں ، کیونکہ جان بچانے کے لحاظ سے سب آدمی برابر ہیں اور چونکہ ہر ایک کی جان کا نقصان مساوی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں[1] ۔

اسی قسم کا ایک عجیب و غریب مقدمہ انگریزی عدالت میں ۱۸۸۴ء میں دائر کیا گیا تھا ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک کشتی میں کچھ ملاح بیٹھے تھے کہ ہواؤں اور موجوں کے طوفان نے اسے سمندر میں بہت دور پھینک دیا اور کشتی بہت عرصے تک کنارے پر نہ آ سکی ، یہاں تک کہ وہ بھوک

---

۱ ۔ ''قواعد الاحکام'' مصنفہ عز بن عبدالسلام (جلد ۱ ، صفحہ ۷۰ و ۹۱) اور ''فواعد الاحکام'' شافعی کی (جلد ۶ ، صفحہ ۲۶) اور ''مستصفی'' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۴۱) اور ''قوانین فقہیہ'' مصنفہ ابن جزی (صفحہ ۳۲۲) اور ''الفروق'' مصنفہ قراق (جلد ۴ ، صفحہ ۹) ۔

کی وجہ سے قریب المرگ ہو گئے - انھوں نے اپنی جانیں بچانے کے لیے سب سے کم عمر ملاح کو، جس کی عمر اٹھارہ برس کی تھی ، مار کر کھا لیا اور اس مصیبت سے نجات پائی - عدالت میں ان پر قتل کا مقدمہ چلایا گیا اور عدالت نے انھیں اس لحاظ سے مجرم قرار دیا کہ بھوک سے مرنے کا خطرہ قتل کے جرم کو جائز نہیں کر سکتا[۱] - امریکہ کی عدالتیں بھی اس قسم کے مقدمات میں اسی فیصلے پر عمل کرتی ہیں[۲] -

اسی طرح دفع مضرت کے قاعدۂ مذکورہ پر عمل کرتے ہوئے شرع اسلامی کی رو سے یہ بات جائز ہے کہ کوئی شخص انسان یا حرام حیوان کے زخم میں ٹانکے لگانے کے لیے کسی سے دھاگہ چھین لے ، مگر کپڑا وغیرہ سینے کے لیے دھاگہ چھیننا جائز نہیں[۳] -

---

۱- Regina v. Dudley and Stephens L.R. 14 Q. B.D. 273.

۲- U. S. (v) Holmes (1 Wallace Junior I)

۳ - ''الوجیز'' للغزالی (جلد ۱ ، صفحہ ۲۱۳) اور اس کی شرح ''فتح العزیز'' للرافعی (مع مجموع کے ، جلد ۱۱ ، صفحہ ۳۲۷) -

فصل سوم

کاموں میں ارادہ

کام اپنی اغراض سے وابستہ ہیں :

انسان کے ہر عمل کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادے اور اختیار سے صادر ہو اور جس غرض سے قوت ارادی عمل کی طرف متوجہ ہو اسے قصد یا نیت کہتے ہیں - گویا قصد یا نیت اس چیز کا نام ہے جو ارادے کو مصروف عمل کر دے یا بالفاظ دیگر ارادے کو کام کی طرف متوجہ کر دینے کا نام قصد ہے - مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر اس لیے گولی چلائی کہ وہ اسے جا لگے اور اسے لگی تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ گولی چلانے والے نے گولی چلانے کا ارادہ کیا تھا کہ گولی اس کے لگے -

علم‌النفس کی رو سے کسی کام کی تیاری اور اس کے لیے عملی قدم اٹھانے کا ارادہ کرنے سے پہلے خیال کے کئی درجے ہیں - یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں ، لہذا ہم صرف قصد کے درجے بیان کرتے ہیں ، جیسا کہ علامہ[1] سبکی نے

---

۱ - ''حلبیات'' میں - جیسا کہ سیوطی نے بھی ''الاشباہ و النظائر'' میں نقل کیا ہے (صفحہ ۲۵) -

قصد معصیت کے پانچ درجے بیان کیے ہیں : ہاجس ، خاطر ، حدیث‌النفس ، ہم اور عزم -

جو سب سے پہلا خیال نفس انسانی میں پیدا ہو وہ "ہاجس" ہے ؛ اس کے بعد "خاطر" کا درجہ ہے ، یعنی دل میں ارادے کا جاری ہونا ؛ پھر "حدیث‌النفس" یعنی وہ کش‌مکش جو کام کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں پیدا ہو - پھر "ہم" کا درجہ ہے ، یعنی کام کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح دینا؛ اور آخری درجہ "عزم" کا ہے ، یعنی کسی بات کا پکا ارادہ کر لینا اور اس پر قائم رہنا -

چونکہ "ہاجس" و "خاطر" انسان کے اختیار میں نہیں ، للہذا ان کا مواخذہ بھی نہیں - اسی طرح "حدیث‌النفس" میں بھی مواخذہ نہیں ، حدیث ذیل کی رو سے "عفی عن آمتی ما حدث به نفوسها"[1] (یعنی خدا میری امت کے وہ خیالات معاف کر دے جو دلوں میں پیدا ہوتے ہیں) - اسی طرح "ہم" کے درجے میں بھی انسان کا مواخذہ نہیں حدیث ذیل کی رو سے "ان الهم بالحسنة یکتب حسنه و الهم بالسیئه لا یکتب سیئة"[2] (یعنی نیک خیال کے بدلے ایک نیکی

---

۱ - امام غزالی نے "احیاء علوم الدین" میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے (جلد ۳ ، صفحہ ۳٦) - اسی مضمون کی حدیث "بخاری" میں آئی ہے (دیکھو شرح عینی جلد ۲۳ ، صفحہ ۱۸۸) "ان الله تجاوز لامتی عما وسوست او حدثت به نفسها ما لم تعمل او تکلم" (یعنی اللہ نے میری امت کے خیالات معاف فرما دیے جب تک عمل نہ کریں یا زبان سے نہ کہیں) -

۲ - اس حدیث کو سیوطی نے "اشباہ" میں مقام مذکور پر ذکر کیا ہے -

لکھی جاتی ہے اور برے خیال کے بدلے گناہ نہیں لکھا جاتا) ۔
''عزم'' میں بہت سے اختلافات ہیں جن کا یہ موقع نہیں ۔

یہ تفصیل اس قصد کی ہے جو گناہوں کے بارے میں کیا جائے ، باقی رہے معاملات ، ان کا محض قصد اس لیے قابل گرفت نہیں کہ اس کا علم نہیں ہوتا ۔ دوسرے اس لیے کہ ارادہ کرنے والا اپنا ارادہ فسخ بھی کر دیتا ہے ۔ پس ارادہ جب تک عملی صورت میں ظاہر نہ ہو جائے کسی درجے میں قابل گرفت نہیں[1] ۔

چونکہ ہر چیز کا مدار نیت پر ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے ''انما الاعمال بالنیات اور انما لکل امرء مانوی''[2] (یعنی ہر شخص کے عمل کا مدار نیت پر ہے) ۔ اس لیے اعمال انسانی کو ارادے سے وابستہ کیا گیا ہے جیسا کہ ''مجلۃ الاحکام

---

۱ ۔ آج کل قانون فوجداری بھی یہی ہے کہ صرف نیت جرم پر کوئی سزا نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ یا تو اقدام جرم پایا جائے یا ارتکاب جرم ۔

۲ ۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے اور ''بخاری'' کی سب سے پہلی حدیث ہے ۔ پوری حدیث اس طرح ہے ''فمن کانت ھجرتہ الی الدنیا یصیبھا او الی امرأۃ ینکحھا فہجرتہ الی ما ھاجر الیہ'' (یعنی جس کی نیت ہجرت کرنے سے حصول دنیا یا کسی عورت سے نکاح کرنا تھی تو اس کے عوض میں اسے اپنی نیت کے مطابق پھل ملے گا) اور یہ حدیث بالفاظ دیگر یوں بھی روایت کی گئی ہے ''انما الاعمال بالنیۃ و انما لکل امرء ما نوی فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ و من ھاجر لدنیا یصیبھا او امراۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ ۔''

العدلیه" کی دفعه ۲ میں ضابطه موجود ہے که "الامور بمقاصدها"[1] (یعنی معاملات نیتوں پر موقوف ہیں) ۔

اس کی مثال یه ہے که اگر کوئی شخص پڑی ہوئی چیز اس نیت سے اٹھائے که اسے مالک کے حوالے کر دے گا تو جائز ہے اور اگر وہ اس چیز کو اپنے لیے اٹھائے تو غاصب کہلائے گا (دفعه ۷۶۹)۔ دونوں صورتوں میں پڑی ہوئی چیز اٹھانے کا فعل تو یکساں ہے لیکن نیت کے لحاظ سے حکم مختلف ہو جائے گا ۔

نیت اور ظاہر :

اس قاعدے (الامور بمقاصدها) کا تقاضا یه ہے که جب کسی کام کی نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو تو نیت کا حال معلوم ہو جانے کے بعد اسی کے مطابق حکم ہوگا ۔ اسی طرح جب کسی کلام کے ظاہری معنی الفاظ سے مختلف ہوں تو معنی کا لحاظ کیا جائے گا نه که الفاظ کا ۔ چنانچه "مجله" نے بھی معاملات کی وضاحت کرتے ہوئے یہی اصول اختیار کیا ہے که "العبرة فی العقود للمقاصد والمعانی لا للالفاظ والمبانی" (دفعه ۳) (یعنی معاملات میں ارادے اور نیت کا اعتبار ہے نه که ظاہری الفاظ کا) ۔

ظاہر ہے که جب کسی چیز سے نفع یا فائدہ حاصل

---

۱ - یه وہی قاعدہ ہے جسے سبکی نے "جمع الجوامع" میں ان چار قاعدوں پر ایزاد کیا ہے جن کے بارے میں قاضی حسین نے لکھا ہے که وہ فقه کی بنیاد ہیں ۔ دیکھو اس کی شرح معه حاشیه بنانی کے جلد ۲ ، صفحه ۳۵۷ ۔

کرنے کے بارے میں معاھدہ کیا جائے تو وہ اجارہ ، یعنی ٹھیکہ کہلاتا ھے اور جس میں کوئی معاوضہ یا اجرت نہ ھو اسے عاریت کہتے ھیں ۔ پس اگر دو شخصوں نے کوئی معاملہ لفظ عاریت سے طے کیا اور اس میں مستعار دینے والے کو مقررہ معاوضہ دینے کی شرط بھی لگا دی تو یہ معاملہ اپنی غرض و غایت کے اعتبار سے ٹھیکہ کہلائے گا اور اسے ظاھری الفاظ کے لحاظ سے عاریت نہ کہا جائے گا[1] ۔

یہ حکم اس وقت ھے جب ظاھری الفاظ سے غیر کا حق تعلق نہ رکھتا ھو ورنہ ظاھری الفاظ پر عمل درآمد ھوگا تاکہ لوگوں کا نقصان نہ ھو ۔ چنانچہ جب بولنے کے الفاظ اور نیت میں اختلاف ھو اور ظاھری الفاظ سے غیر کا حق بھی متعلق ھو تو ظاھری الفاظ کے مطابق حکم دیا جائے گا ۔

مثلاً اگر فریقین مقدمہ میں سے ایک نے قاضی کے روبرو دوسرے سے قسم لی ، تو اس کے وھی ظاھری الفاظ مراد ھوں گے جو قاضی اور قسم لینے والے کی نیت کے مطابق ھوں گے اور ان میں قسم کھانے والے کی نیت کا اعتبار نہ ھوگا ۔ یہ فتویٰ اس حدیث کے مطابق ھے کہ ''الیمین علی نیۃالمستحلف''[2] (یعنی قسم میں قسم لینے والے کی نیت کا اعتبار ھوگا) ۔ لہٰذا قسم میں کسی تاویل کی گنجائش نہ ھوگی ،

---

۱ - اس قاعدے کی وضاحت ھم اپنی کتاب ''النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' کے باب العقود میں کریں گے ۔

۲ - ''صحیح مسلم'' (جلد ۵ ، صفحہ ۸۷) اور اس کی شرح ''نووی'' (جلد ۱۱ ، صفحہ ۱۱۷) ۔

یعنی یہ کہ قسم کھانے والا ایسی نیت کو اپنے دل میں پوشیدہ رکھے جو الفاظ کے ظاہری معنی کے خلاف ہو اور بعض کے نزدیک بحالت مجبوری جب کہ قسم کھانے والا مظلوم ہو ، اس قسم کی تاویل جائز ہے[1] ۔

چونکہ کام میں نیت کا اظہار ضروری ہے اس لیے جب نیت اور ظاہر میں اختلاف ہو اور نیت کا حال معلوم نہ ہوسکے تو ظاہری الفاظ کے مطابق فیصلہ ہوگا ۔ یہی مضمون اس حدیث شریف میں ہے ''نحن نحکم بالظاہر واللہ یتولی السرائر''[2] (یعنی ہم ظاہر پر فیصلہ کرتے ہیں اور نیتوں کا حال اللہ جانتا ہے) ۔ ''المجامع''[3] اور ''مجلہ'' میں یہ عبارت ہے : دلیل الشیء فی الامور الباطنۃ یقوم مقامہ ، یعنی انہ یحکم فی الظاہر فیما یتعسر الاطلاع علی حقیقتہ (یعنی جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو ظاہر پر عمل ہوگا) ۔

---

۱ - یہ قول ابن نجیم نے خلاصہ سے ''اشباہ'' کے صفحہ ۲۱ پر نقل کیا ہے اور شیعہ امامیہ کی کتاب ''مفتاح الکرامۃ'' کی جلد ۵ ، صفحہ ۱۸ میں آیا ہے کہ تنگ دست قرض دار کو اپنی قسم میں تاویل کرنا جائز ہے ...

۲ - اس حدیث کو آمدی نے ''الاحکام'' میں بیان کیا ہے (جلد ۳ ، صفحہ ۹۱) اور اسی حدیث کو بعض حنفیوں نے بیان کیا ہے ، جیسے موصلی نے (اختیار شرح مختار میں جلد ۱ ، صفحہ ۲۵۹) مہذب میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں ''احکم بالظاہر واللہ عزوجل یتولی السرائر'' (جلد ۲ ، صفحہ ۸۶) ۔

۳- دیکھو ''منافع'' صفحہ ۳۲ اور یہی مضمون مثل لاطینی میں بھی ہے :

Acta exteriora indicant interiora secreta.

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب نیت اور ظاہری الفاظ میں اختلاف ہو تو نیت پر عمل کیا جائے گا مگر جب ظاہر سے غیر کا حق متعلق ہو یا نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے تو اس صورت میں مجبوراً بطور استثنا، ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ نکلا کہ نت کا حال معلوم کرنا بڑی اہم چیز ہے کیونکہ حقیقی فیصلہ اسی پر موقوف ہے اور ظاہر پر عمل کرنا اسی وقت ضروری ہوگا جب نیت کا حال معلوم نہ ہو سکے۔ اسی لیے ہم فقہ کی کتابوں اور ''مجلہ'' میں ایسے قواعد پاتے ہیں جن کا تعلق قانونی کاروبار کے الفاظ و معانی سے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں الفاظ کا اعتبار نہیں کیا گیا جیسا کہ بعض نے خیال کیا ہے، بلکہ معاملات کے مقاصد حقیقی کا اعتبار ہے۔

حقیقة اور مجاز :

کلام کی تین قسمیں ہیں : حقیقت ، مجاز اور مہمل۔
حقیقت : جب لفظ اپنے لغوی یا اصطلاحی معنوں میں استعمال ہو، جیسے لفظ شیر مشہور حیوان کے لیے استعمال کیا جائے، یا جیسے قیاس جو علماء اصول کی اصطلاح میں دلیل شرعی کے کے لیے مستعمل ہے۔ مجاز : جب لفظ اپنے لغوی معنوں میں استعمال نہ ہو، جیسے اہل عرب شیر کا لفظ بہادر آدمی کے لیے بولتے ہیں۔ مہمل وہ لفظ ہے جو بے معنی اور غیر مستعمل ہو۔

"مجلہ" کی دفعہ ۱۲ کی رو سے "الاصل فی الکلام الحقیقۃ" (یعنی کلام کا اصل الاصول یہ ہے کہ الفاظ کے حقیقی معنے مراد لیے جائیں) ۔ اس اصول کے مطابق اگر ایسے شخص نے جس کے پوتے بھی تھے ، اپنا مکان وقف علی الاولاد کیا ، تو اس کے مرنے کے بعد پوتوں کو کوئی حصہ نہ پہنچے گا کیونکہ لفظ اولاد کے حقیقی مصداق میں پوتے داخل نہیں ۔

مگر "جب حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو تو مجاز پر عمل کیا جائے گا" (دفعہ ٦۱) ۔ پس اوپر کی مثال میں اگر وقف کرنے والا "وقف علی الاولاد" کر کے مر گیا اور اس کے لڑکے نہ ہوں بلکہ پوتے ہوں تو یہاں چونکہ حقیقی معنی پر عمل ممکن نہیں ، لہذا اولاد کا اطلاق پوتوں پر ہوگا اور وہی جائداد کے حق دار ہونگے ۔

یہ در اصل وقف کرنے والے کی نیت کی تفسیر ہے اور "مجلہ" ہی کے اس قاعدے کا اتباع ہے کہ کسی کلام کے معنی پر عمل کرنا بیکار چھوڑ دینے سے بہتر ہے ، یعنی جب تک کلام کے کسی معنی کے لحاظ سے عمل ممکن ہوگا اسے مہمل نہ چھوڑا جائے گا[1] (دفعہ ٦۰) ۔

"مجلہ" کی آخری عبارت : "جب کلام کے کسی

---

۱ - یہی مضمون "قانون الموجبات اللبنانی" کی دفعہ ۳٦۷ کے آخری فقرے میں ہے کہ کلام کے معنیٔ مستعمل کو اختیار کیا جائے گا اور غیر مستعمل کو ترک کر دیا جائے گا - یہی مثل لاطینی میں ہے "Interpretatio fienda est ut res magis valeat quam pereat."

معنی پر عمل ممکن نہ ہو تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا۔ یعنی جب کلام کے نہ تو حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو اور نہ مجازی معنی پر، تو اسے نظر انداز کر دیا جائے گا'' (دفعہ ٦۲) ۔ کلام کو مہمل چھوڑنے کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کی نسبت یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے (دفعہ ۱٦۲۹) ۔

وہ تمام دفعات جو ''مجلہ'' کے قواعد کلیہ میں بیان کی گئی ہیں ''الاشباہ والنظائز'' اور علم اصول[۱] کی دیگر کتابوں سے ماخوذ ہیں ۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے گا، پھر مجازی معنی میں اور جب وہ دونوں معنوں میں سے کسی میں استعمال نہ ہو سکے تو اسے مہمل چھوڑ دیا جائے گا ۔

آخری نوٹ : جب حقیقی اور مجازی دونوں معنی متصادم ہو جائیں اور پہلا معنی متروک ہو تو دوسرا معنی اختیار کیا جائے گا ۔ لیکن اگر مجازی معنی کا استعمال زیادہ عام ہو چکا ہو تو کسے ترجیح دی جائیگی ؟ اس صورت میں امام اعظم کے نزدیک حقیقت ہی کو ترجیح دی جائے گی اور صاحبین و امام غزالی وغیرہ کے نزدیک اگر بہت عرصے سے معنی مجازی استعمال ہو رہے ہیں، تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی ۔ ''مجلہ'' میں مؤخر الذکر رائے کو

---

۱ ۔ ''اشباہ'' لابن نجیم (صفحہ ۲۸ و ۵۳) و للسیوطی (صفحہ ۳۵ و ۸۹) اور ''شرح منار'' لابن ملک (صفحہ ۱۰۸ اور اس کے بعد) ۔

اختیار کیا گیا ہے ، جیسا کہ پہلے گزرا ۔ چنانچہ ''مجلہ'' کی عبارت یہ ہے ''الحقیقة تترک بدلالة العادة'' (دفعہ ۴۰) ، یعنی رواج عام کے ہوتے ہوئے حقیقت ترک کر دی جائے گی ۔ میری رائے میں عرفی یا رواجی معنی اختیار کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے نیت کی تائید حاصل ہو ۔ علماء علم اصول کی رائے بھی یہی ہے جیسے ''فتاویٰ ہندیہ'' میں امام شافعی کی طرف منسوب کیا گیا ہے ۔[1]

تصریح اور دلالت :

حنفی علماء اصول نے دلالت کے لحاظ سے الفاظ کی تقسیم کرتے ہوئے صریح اور کنایہ میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی بالکل ظاہر ہوں اور کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی مبہم ہوں کہ جنہیں سمجھنے کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو اور اس کا مطلب عبارة‌النص یا اشارة‌النص یا دلالة‌النص یا اقتضاء‌النص سے سمجھ میں آئے ۔

شافعیوں کے نزدیک الفاظ کی دو قسمیں ہیں : ایک دلالة المنطوق یا دلالة لفظیہ ، دوسری دلالة المفہوم یا دلالة المعنویہ ۔ ہمارے خیال میں پوری تفصیل کا یہ موقع نہیں ، اس لیے دل چسپی رکھنے والے حضرات علم اصول

---

۱ ۔ دیکھو ''منہاج'' للبیضاوی اور اس کی شرح ''نہایة السول'' للاسنوی اور اس کی شرح ''ابہاج'' للسبکی (جلد ۱ ، صفحہ ۲۰۵) اور ''اشباہ'' للسیوطی (صفحہ ٦٦) ۔

کی کتابوں[1] کی طرف رجوع کریں ۔

اسی طرح دوسری حیثیت سے صریح کا مد مقابل دلالة حال یا بیان ضرورت بھی ھے ، یعنی وہ معنی جو سکوت اور قرائن یا رواج عام سے سمجھے جائیں ۔ مثلاً اکثر مذاھب اسلامیہ میں بیع تعاطی جائز ھے ، یعنی ایسی خرید و فروخت جس میں قولی ایجاب و قبول نہ ھو ، بلکہ عملی ھو ، اس طرح کہ خریدار دکاندار کو قیمت دے کر چیز لے لے اور زبان سے دونوں کچھ نہ کہیں ۔ پس اس صورت میں دلالت حال قولی ایجاب و قبول کی بجائے سمجھی جائے گی ۔

دوسری مثال : ''مجلہ'' کی رو سے نابالغ کا سرپرست اس بات کا مجاز ھے کہ نابالغ کو تجارت کرنے کی اجازت دے دے ۔ ''مجلہ'' کی عبارت کا مطلب یہ ھے کہ جس طرح اجازت بہ لفظ صریح ھو سکتی ھے ، اسی طرح دلالة بھی ھو سکتی ھے ، جیسے جب کسی ھوشیار نابالغ کا سرپرست اسے کاروبار کرتے دیکھے اور اسے منع نہ کرے بلکہ خاموش رھے تو اس کی خاموشی اجازت دینے کی دلیل ھے (دفعہ ۹۷۱) ۔

مگر اجازت کے لیے صرف خاموشی ھی کافی نہیں تا وقتیکہ قرائن حال سے بھی اس کی تائید نہ ھو ۔ اسی بنا بر قواعد کلیہ میں مذکور ھے کہ ''لا ینسب الیٰ ساکت قول ، لکن السکوت فی معرض الحاجة بیان'' (دفعہ ٦۷) (یعنی خاموش

---

۱ ۔ ''شرح منار'' لابن ملک (صفحہ ۳٦۱ اور اس کے بعد) اور شرح ''منہاج'' للاسنوی (جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) ۔

آدمی کی طرف کوئی قول منسوب نہیں کیا جائے گا لیکن خاموشی بوقت ضرورت اظہار شمار ہوگی) ۔ ہم اس قاعدے کو "باب العقود" کی فصل ایجاب و قبول میں مفصل بیان کریں گے[۱] ۔

اس تمام بحث کا مقصد یہ ہے کہ کلام صریح اصل ہے اور دلالۃ کلام سے قوی تر ہے ۔ یہی مطلب "مجامع"[۲] اور "مجلہ" کے اس قاعدۂ کلیہ کا ہے کہ "لا عبرة بالدلالة فی مقابلة التصریح" (یعنی صراحہ کے مقابلے میں دلالۃ کا اعتبار نہیں) ۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنا مال کسی دکان میں رکھ دیا اور دکاندار اسے دیکھ کر خاموش ہو جائے اور وہ شخص مال وہیں چھوڑ کر چلا جائے تو وہ دکاندار کے پاس امانت شمار ہوگا ، کیونکہ یہاں دلالۃ حال سے ثابت ہو گیا کہ دکاندار نے امانت رکھنی قبول کر لی اور اگر دکاندار یہ کہہ کر امانت واپس کرے کہ میں نہیں رکھتا ، اس صورت میں مال امانت نہ ہوگا (دفعہ ۷۷۳) اور صریح انکار دلالت حال کو ختم کر دے گا ، جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہ ہوگا ۔

---

۱ ۔ اپنی کتاب "النظرية العامة للموجبات والعقود فی الشريعة الاسلامية" میں ۔

۲ ۔ نیز "مجامع" میں مذکور ہے کہ "جو چیز دلالۃ نص سے ثابت ہو وہ اسی وقت معتبر ہوگی جب اس کے خلاف صراحۃ نہ ہو" دیکھو "منافع" شرح "مجامع" (صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۸) ۔

اسی قسم کی مثال وہ مغالطہ ہے جو کبھی کبھی وقف کرنے والے کے شرائط میں ہو جایا کرتا ہے، جن کی وضاحت اس نے وقف نامہ میں کی ہو جیسے درجات جعلیۃ کی شرط اور اس کی مشہور عبارت کہ ''موقوف علیہم میں سے اگر کوئی منافع وقف کا مستحق ہونے سے پہلے مر جائے تو اس کے وہ تمام حقوق جو زندہ رہنے کی صورت میں اسے حاصل ہوتے اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔'' شروط مذکورہ کی تشریح میں سب سے پہلے صریح الفاظ کا لحاظ کیا جائے گا نہ کہ دلالیت الفاظ کا کیونکہ اس نیت کا، جو لفظوں سے معلوم نہ ہو سکے، اعتبار نہیں[1]۔

مطلق اور مقید:

کوئی کلام مطلق ہوتا ہے کوئی مقید۔ جس کلام کے معنی معین اور مشہور ہوں اور بلا قیود و تعینات کے سمجھ میں آ جائیں، وہ مطلق ہے اور جس کلام کے معنی کا تعین قیود اور اوصاف کے ذریعہ ہوں، وہ مقید ہے۔

جیسے وکالت دو قسم کی ہے، مطلق اور مقید۔ وکالت مطلق کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے شخص کو اپنا مال فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے اور قیمت مقرر نہ کرے۔ وکالت مقید کی یہ صورت ہے کہ مؤکل اپنی چیز کی قیمت مقرر کر دے یا اپنے وکیل کے فعل پر کوئی اور پابندی لگا دے یا عرف عام میں کوئی شرط مروج ہو۔

---

۱ - دیکھو ''فتاویٰ'' تقی الدین سبکی مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۵ھ (صفحہ ۱۴٦ و ۱٦۹)۔

مطلق و مقید کی تعریف سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس کلام کو کسی قید و شرط سے مقید نہ کیا جائے وہ مطلق رہے گا ۔ یا بالفاظ دیگر کلام در اصل مطلق ہی ہوتا ہے جب تک اس میں کوئی قید صراحۃً یا دلالۃً موجود نہ ہو اور یہی مفہوم اس قاعدے کا ہے جو ''المجامع''[۱] اور ''مجلہ'' میں مذکور ہے - ''المطلق یجری علی اطلاقہ اذالم یلقم دلیل التقیید نصاً او دلالۃً'' (دفعہ ٦۴) -

خود ''مجلہ'' میں اس قاعدے کی مثالیں موجود ہیں ، مثلاً جس وکیل کو غیر مشروط طور پر مال فروخت کرنے کا اختیار دیا جائے تو وہ اپنے مؤکل کے مال کو کم و بیش مناسب قیمت پر فروخت کر سکتا ہے (دفعہ ۱۴۹۴) لیکن جب مؤکل اپنی طرف سے قیمت مقرر کر دے تو وکیل مال کو اس سے کم قیمت پر فروخت نہیں کر سکتا...... (دفعہ ۱۴۹۵) ۔ مثال مذکور میں تو مقرر قیمت کی شرط صراحۃً یا لفظاً موجود ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ شرط دلالۃ نص سے پائی جائے ، مثلاً ایک شخص دوسرے شخص کو ایسی چیز فروخت کرنے کے لیے وکیل بنائے جو خاص موسم میں پیدا ہوتی ہے تو اس کی وکالت اس موسم کے لیے مخصوص ہو جائے گی (دفعہ ۱۴۸۴) -

ربط کلام :

اگر ایک مقدمے میں کسی فریق کا کلام طویل ہو جوئے تو پورے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ کلام کا ہر

۱- دیکھو ''منافع'' ، صفحہ ۳۳۱ ؛

حصہ دوسرے کے ساتھ مربوط ہوتا ہے ۔ پس جو شخص کلام کا حقیقی مفہوم سمجھنا چاہے تو اس کے لیے کلام کا ایک حصہ کافی نہیں بلکہ پورے کلام کو اول سے آخر تک سننا اور سمجھنا ضروری ہے[1] ۔

اس عام اصول کی ایک خاص صورت یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی سوال کے جواب میں کسی معاملہ کا اقرار کرے تو اقرار کا پورا مفہوم سمجھنے کے لیے سوال و جواب دونوں کا سمجھنا ضروری ہے ۔ ''الاشباہ''[2] و ''مجلہ'' کی دفعہ ٦٦ کے مطابق کہ ''سوال جواب میں لوٹایا جائے گا کیونکہ جواب کا مطلب یہ ہوگا کہ مقر نے اپنے جواب میں اس مضمون کا بھی اقرار کر لیا ہے جو تصدیق کی غرض سے سوال کی صورت میں پیش کیا گیا تھا ، لہذا سوال بھی مقر کے جواب کا ایک حصہ قرار پائے گا'' ۔

قاعدۂ مذکورہ کی مثال : اگر مدعیٰ علیہ سے کسی اقرار نامہ کی بابت سوال کیا جائے کہ تم اس اقرار نامہ کی تصدیق کرتے ہو ؟ پس اس نے جواب دیا ''ھاں'' تو اس جواب میں سوال بھی شامل سمجھا جائے گا اور اقرار نامہ کا مضمون بھی ، گویا اس نے سوال کی عبارت بھی دھرائی اور اقرار نامہ کے مضمون کا بھی اقرار کیا ۔ مگر شرط یہ ہے کہ سوال جواب سے نہ بڑھ جائے ورنہ اقرار نامکمل ہوگا اور

---

۱ ۔ دیکھو امام شاطبی کا قول آیات قرآن کی تفسیر میں ، ''الموافقات'' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۱۳) ۔

۲ ۔ ''الاشباہ و النظائر'' للسیوطی (صفحہ ۹۷) اور لابن نجیم (صفحہ ٦۱) ۔

اگر مدعیٰ علیہ سے سوال کیا گیا کہ ''کیا تم اقرار نامہ کی تحریر اور دستخط کا اقرار کرتے ہو'' اور اس نے جواب دیا کہ ''میں صرف عبارت کا اقرار کرتا ہوں'' تو اس صورت میں اقرار نامکمل رہے گا اور چونکہ جواب میں پورا سوال نہیں آیا اس لیے ہمارے قاعدۂ مذکورہ کے مطابق نہ ہوا۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کلام کا حقیقی مفہوم اور اس کی غرض و غایت سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ کسی معاملے کے متعلق جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں ان سب کے ارتباط باہمی کو سمجھا جائے تاکہ صحیح مفہوم سمجھ میں آسکے۔ یہی اصول قانون موجبات لبنانی میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک اقرار نامے کے فقروں میں ارتباط باہمی ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کی وضاحت کرتے ہوئے پورا مفہوم ادا کرتے ہیں (دفعہ ۳۶۸)۔

انداز بیان :

کلام کا مفہوم سمجھنے میں اسلوب بیان کو بڑا دخل ہے۔ چنانچہ بعض الفاظ اور صفات کی ایک موقع پر کوئی اہمیت نہیں ہوتی، لیکن دوسری جگہ انھی میں بڑا وزن پیدا ہو جاتا ہے، اس کی مثال وہ دو کلی قاعدے ہیں جو ''مجلہ'' میں مذکور ہیں، یعنی:

قاعدہ اول— ''مجلہ'' میں ''مجامع''[۱] سے لیا ہوا یہ قاعدہ موجود ہے کہ موجود چیز کا وصف بیان کرنا لغو ہوگا

---

۱ - دیکھو ''منافع'' (صفحہ ۳۳۳)۔

اور غیر موجود چیز کا وصف بیان کرنا مؤثر ہوگا ، مثلاً اگر کوئی شخص اپنا سبز گھوڑا ، جو موجود ہے ، یہ کہہ کر فروخت کرے کہ میں یہ سیاہ گھوڑا فروخت کرتا ہوں اور خریدار اسے خرید لے تو اس گھوڑے کی بیع صحیح ہوگی اور لفظ ''سیاہ'' بے اثر رہے گا ، لیکن اگر وہ اپنا سیاہ گھوڑا جو موقع پر موجود نہیں ، سبز کہہ کر فروخت کرے تو بیع نافذ نہ ہوگی (دفعہ ٦٥) ۔

امثلۂ مذکورہ میں سے دوسری مثال میں یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ مکمل بیع نافذ نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ''مجلہ'' کی رو سے بیع ناقص ہوگی ، بایں معنی کہ خریدار کو بیع نافذ کرنے اور فسخ کرنے کا اختیار ہوگا جسے خیار وصف کہا جاتا ہے[۱] ۔

چونکہ موجود چیز میں تمام صفات ظاہر ہوتی ہیں جنہیں بیان کرنے کی ضرورت نہیں لہٰذا غلط وصف بیان کرنا بے اثر رہے گا ۔

لیکن غیر موجود چیز کا حسن و قبح بغیر ظاہر کیے معلوم نہیں ہو سکتا ، لہٰذا اگر کوئی شخص اس میں ایسی خوبیاں بیان کر کے فروخت کر دے جو اس میں نہیں تو ''مجلہ'' کی رو سے بیع کامل نہ ہوگی اور خریدار کو بیع فسخ کرنے کا اختیار رہے گا (دفعہ ۳۱۰) ۔

ان مثالوں سے معلوم ہوگیا کہ اوصاف اور کلام کے معنی حالات اور موقع محل کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں ۔

---

۱ ۔ دیکھو ''مجلہ'' کی دفعہ ۳۱۰ اور شرح علی حیدر علی کی دفعہ ٦٥ ۔

۰ قاعدہ دوم۔ ''ذکر بعض ما لا یتجزأ کذکر کلہ'' (دفعہ ۶۳) (یعنی ایسی چیز کے کسی حصے کا ذکر جس کا تجزیہ نہ ہو سکے ایسا ہے جیسے کل کا ذکر)۔ اس قاعدے کو صاحب ''ھدایہ'' نے بیان کیا ہے اور ابن نجیم نے ''الاشباہ والنظائر'' میں بیان کیا ہے۔ سیوطی کا قول بھی قاعدۂ مذکورہ کے قریب قریب ہے کہ ''ما لا یقبل التجزیۃ فاختیار بعضہ کاختیار کلہ و اسقاط بعض کاسقاط کلہ''[۱] (یعنی جو چیز قابل تجزیہ نہ ہو اس کے ایک حصے کو منظور کر لینا پوری چیز کو منظور کر لینے کے برابر ہے اور اس کے ایک حصے کو نامنظور کرنا ایسا ہے جیسے کل کو نامنظور کیا)۔

قاعدۂ مذکورہ کی ایک مثال حق شفعہ ہے جو قابل تجزیہ نہیں۔ اسی بنا پر ''مجلہ'' میں مذکور ہے ''لیس للشفیع حق فی اشتراء مقدار من العقار المشفوع و ترك باقیہ'' (دفعہ ۱۰۴۳) (یعنی شفیع کو یہ حق نہیں کہ اس جائداد کا کوئی حصہ خریدنے اور کوئی چھوڑ دے جس کا حق شفعہ اسے حاصل ہے)۔

دوسری فرضی مثال فقہاء نے باب الطلاق میں بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کا ایک جزو یا آدھی طلاق دے تو پوری طلاق واقع ہوگی کیونکہ طلاق قابل تجزیہ نہیں اس لیے جزو طلاق کے معنی یہ ہوں گے کہ

۱۔ ''ھدایہ'' (جلد ۱، صفحہ ۱۸۳) اور ''اشباہ'' لابن نجیم (صفحہ ۶۳) اور دیکھیے ''اشباہ'' للسیوطی (صفحہ ۱۰۸) اور ''قواعد'' لعز بن عبدالسلام (جلد ۲، صفحہ ۸۶)۔

پوری طلاق دی[1] ۔ فیصلہ مذکورہ پر سوائے داؤد ظاہری کے سب متفق ہیں کیونکہ وہ صورت مذکورہ میں طلاق واقع ہونے کے قائل نہیں[2] ۔ یہ ظاہر ہے کہ طلاق کی صورت مذکورہ محض فرضی ہے ورنہ ایسی طلاق کوئی ذی عقل نہیں دیا کرتا ۔

---

۱ - دیکھیے ''ہدایہ'' اور قواعد عز بن عبدالسلام مقام مذکور۔

۲ - ''المیزان'' للشعرانی (جلد ۲ ، صفحہ ۱۲۶) ۔

فصل چہارم

گواہی کے عام اصول و قواعد

بند اول

لوازمات ثبوت

اہمیت ثبوت

بعض معاملات بداهةً ثابت ہوتے ہیں اور بعض کو ثابت کرنے کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دونوں طریقے مساوی درجہ رکھتے ہیں یا جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے[1] اور ''مجلہ'' میں موجود ہے ''الثابت بالبرهان کالثابت بالعیان'' (دفعہ ۷۵) (یعنی جو چیز دلیل سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسی بداهةً ثابت ہوئی) ۔

قاضیوں کے ہاں اثبات دعویٰ کی بڑی اہمیت ہے کیونکہ حدیث شریف میں وارد ہے ''لو یعطی الناس بدعواهم

---

۱ ۔ یہ قاعدہ ''المجامع'' میں موجود ہے (دیکھو ''المنافع'' صفحہ ۳۱۷) اور یہی قاعدہ ''ہدایہ'' کی (جلد ۴ ، صفحہ ۱۴۱) میں یوں آیا ہے (الثابت بالشهادة کالثابت معاینة) ۔

لادعی ناس دماء رجال و اموالهم "[1]... (یعنی اگر لوگوں کے دعوے یوں ہی تسلیم کر لیے جائیں تو عدالتوں میں خون کے اور مال کے بہت سے دعوے دائر ہو جائیں) ۔ پس ثبوت کو ضروری قرار دینے کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو بے بنیاد اور جھوٹے دعوے دائر کرنے کی جرأت نہ ہو ۔

یہی قاعدہ عام طور پر مروج ہے ، گو اس میں یہ خطرہ ہے کہ ایک سچا مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کرسکے ، لیکن قانونی نقطۂ نظر سے صرف وہی دعوے معتبر ہیں جو ثابت ہو جائیں ، خواہ در حقیقت وہ جعلی دلائل سے ثابت ہوں ۔ جھوٹے مدعی کے بارے میں رسول اللہ صلعم کی وعید موجود ہے کہ "انکم تختصمون الیّ و لعلّ بعضکم الحن بحجتہ من بعض فمن قضیت لہ بحق اخیہ شیئاً بقولہ ، فأنما اقطع لہ قطعة من النار فلا یأخذھا"[2] (یعنی اے مسلمانو ! تم میرے پاس اپنے مقدمات لے کر آتے ہو ، ممکن ہے تم میں سے کوئی شخص دلیل پیش کرنے میں زیادہ ہوشیار ہو ، اس لیے اگر میں اس کی بات کو سن کر اس کے بھائی کا حق اسے دلا دوں تو وہ اس کے حق میں ایک آگ کا ٹکڑا ہوگا ، پس اسے نہ لینا چاہیے) ۔

اثبات دعویٰ کا مطلب یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے

---

۱ ۔ اس کا تتمہ یہ ہے " ولکن الیمین علی المدعیٰ علیہ" روایت کیا مسلم نے اپنی صحیح میں (جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۸) ۔

۲ ۔ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے ، دیکھو "شرح عینی" (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۵۷) ۔

ئے حد یقین تک پہنچا دیا جائے اور یقین عقلی دلائل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور یقین یقین ہی سے زائل بھی ہوسکتا ہے۔ یقین کے بعد تردد کا درجہ ہے جس کی تین قسمیں ہیں: ظن، شک اور وہم:

ظن ایسے تردد کو کہتے ہیں جس میں صحیح پہلو راجح ہو۔ ظن کے ذریعے یقین کے خلاف کوئی چیز ثابت نہیں کی جا سکتی، جیسا کہ آیۂ کریمہ میں ہے ''ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً''[۱] (یعنی گمان حق بات کے لیے کچھ بھی مفید نہیں)۔ خصوصاً جب کہ ظن صریحاً غلط ہو؛ چنانچہ ''الاشباہ والنظائر''[۲] اور ''مجلہ'' میں ہے ''لا عبرۃ للظن البین خطأہ'' (دفعہ ۷۲) (یعنی ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی ظاہر ہو)۔

لیکن جب ظن غالب ہو تو یقین حاصل نہ ہوسکنے کی صورت میں وہی یقین کا قائم مقام ہوجائے گا، جیسے اگر کسی کشتی کا غرق ہونا ثابت ہوجائے تو ظن غالب کے مطابق یہی فیصلہ کیا جائے گا کہ جو لوگ اس میں سوار تھے سب ہلاک ہوگئے ہوں گے۔

اور شک کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے میں ایسا تردد ہو جس میں صحت و عدم صحت دونوں پہلو برابر ہوں اور کوئی راجح نہ ہو؛ یہ بھی یقین کے سامنے معتبر نہ ہوگا۔ یہی قاضی حسین نے اپنے ان چار قواعد

---

۱ - سورۂ یونس (۱۰) ۳۶ -

۲ - مصنفہ سیوطی (صفحہ ۱۰۶)، مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۶۳) -

میں کہا ہے جو فقہ کی بنیاد ہیں ''الیقین لا یرفع بالشک''[۱] (یعنی یقین شک سے زائل نہیں ہوتا)۔ ''اشباہ''[۲] اور ''مجلہ'' کی عبارت یہ ہے ''الیقین لا یزول بالشک'' (دفعہ ۴)۔

وہم اس تردد کا نام ہے جس میں غلطی کا پہلو غالب ہو۔ اس کا بھی اعتبار نہیں جیسا کہ ''مجلہ'' میں ہے ''لا عبرۃ للتوھم''[۳] (دفعہ ۷۴)۔ اسی طرح ہر احتمال غیر معتبر ہے۔

الغرض اصولی طور پر وہی ثبوت مفید یقین ہوسکتا ہے جو دلیل کے ساتھ ہو ورنہ نہیں۔ چنانچہ ''المجامع''[۴] اور ''مجلہ'' میں یہ قاعدۂ کلیہ بصراحت موجود ہے: ''ایسی چیز حجت نہیں بن سکتی جس میں واقعی احتمال موجود ہو؛ مثلاً اگر کسی مرنے والے نے مرض الموت میں اپنے کسی وارث کے قرضے کا اقرار کیا تو جب تک باقی ورثاء اس کی تصدیق نہ کریں وہ اقرار معتبر نہ ہوگا کیونکہ یہاں مرض الموت اس شک کی دلیل ہے کہ متوفی نے دیگر ورثاء کو محروم کرنے کی غرض سے یہ اقرار کیا ہو۔

---

۱ - جیسا کہ تاج الدین سبکی نے ''جمع الجوامع'' میں ذکر کیا ہے - دیکھو اس کی شرح مع حاشیہ بنانی کے (جلد ۲، صفحہ ۳۷۳)۔

۲ - مصنفہ سیوطی (صفحہ ۳۷ و ۵۳) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۲۲ و ۲۹)۔

۳ - یہ قاعدہ مجمع الفتاویٰ میں موجود ہے دیکھو تشریح دفعہ ۷۴ مرأۃ المجلۃ الاحکام العدلیۃ میں۔

۴ - دیکھو ''المنافع'' شرح ''المجامع'' (صفحہ ۳۲۹)۔

البتہ اگر کوئی شخص بحالت صحت اس قسم کا اقرار کرے تو وہ درست تسلیم کیا جائے گا اور باقی ورثاء کو محروم کرنے کا احتمال بے بنیاد ہونے کے باعث وہ اقرار معتبر ہوگا''[1] (دفعہ ۳۷)۔

بار ثبوت :

ہر مقدمے میں کم از کم دو فریق ہوتے ہیں : ایک مدعی دوسرا مدعیٰ علیہ ۔ مدعی خلاف ظاہر دعویٰ کرتا ہے اور مدعیٰ علیہ اس سے انکار کرتا ہے ۔[2]

چونکہ عدالتی نقطۂ نظر سے ثبوت کی بڑی اہمیت ہے اس لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بار ثبوت کس کے ذمے ہوتا ہے ؟ مدعی کے یا مدعیٰ علیہ کے ؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ بار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے ۔[3] اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے معاملات ایسے ہی

---

۱ - یہ مثال مذہب حنفی میں تو مقبول ہے لیکن بعض مذاہب اس سے اختلاف رکھتے ہیں جیسا کہ ہم ''النظریۃ العامۃ للموجبات والعقود فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' میں مرض الموت کی بحث میں مفصل بیان کریں گے۔

۲ - ''ہدایہ'' (جلد ۳ کے صفحہ ۱۲۵) میں یہ عبارت ہے، ''المدعی من لا یجبر علی الخصومۃ اذا ترکہا والمدعیٰ علیہ من یجبر علی الخصومۃ'' (یعنی اگر مدعی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائے تو اسے مقدمہ جاری رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے گا ، لیکن مدعیٰ علیہ پیروی کا پابند ہے) ۔

۳ - امثال لاطینیہ میں ہے : Actori incumbit probatio
Ei incumbit probatio qui dicit non qui negat.

سمجھے جاتے ھیں جیسے بظاھر عام طور پر ھوتے ھیں ۔ پس جو شخص ظاھر کے خلاف دعویٰ کرتا ہے اسے اپنا دعویٰ ثابت کرنا ضروری ہے ۔"مجامع"[۱] کے قواعد کلیہ اور "مجلہ" میں مذکور ہے : "البینة لا ثبات خلاف الظاھر والیمین لابقاء الاصل" (دفعہ ۷۷) (یعنی گواھی خلاف ظاھر کو ثابت کرنے کے لیے ھوتی ہے اور قسم اصلیت کو باقی رکھنے کے لیے) ۔ نیز قواعد"مجلہ" میں ہے کہ "البینة علی المدعی والیمین علیٰ من انکر" (دفعہ ۷٦) (یعنی بار ثبوت مدعی کے ذمے ھوتا ہے اور قسم مدعیٰ علیہ پر)۔ قاعدۂ مذکورہ کی دلیل شرعی یہ حدیث شریف ہے "البینة علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیه او علیٰ من انکر ۔"[۲]

بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص کسی پر اپنے حق کا دعویٰ کرے تو بار ثبوت اسی کے ذمے ھوگا ، کیونکہ اصلیت کے لحاظ سے تو مدعیٰ علیہ بریالذمہ سمجھا جائے گا اور یہی "مجلہ" میں ہے کہ اصل بری الذمہ ھوتا ہے ۔ چنانچہ جب ایک شخص دوسرے کا مال تلف کر دے اور مال کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ھو جائے تو تلف کرنے

---

۱ ۔ "مجامع" میں آیا ہے "البینة شرعت لا ثبات خلاف الظاھر والیمین لا بقاءالاصل" (یعنی گواھی کا مقصد یہ ہے کہ کسی خلاف ظاھر بات کو ثابت کیا جائے اور قسم عام حالت باقی رکھنے کے لیے ہے) ۔ دیکھو "المنافع "شرح "مجامع" (صفحہ ۳۱۵) ۔

۲ ۔ اس حدیث کو سیوطی نے "ترمذی" اور بیہقی سے "جامع الصغیر" میں نقل کیا ہے ۔ نمبر ۳۲۲۵ و ۳۲۲٦ ۔

والے ... ہوں معمر ہوگا اور یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مال زیادہ تھا ... ثبوت صاحب مال کے ذمے ہوگا[1] - یہ قاعدہ ... ان قواعد میں سے ہے جن سے مذہب شافعی کے علماء اصول نے استصحاب حال میں استدلال کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں ، اسی قاعدے جیسے کئی قاعدے اس پر مبنی کیے ہیں ، جیسے ''الاصل بقاء ما کان علی ما کان و ما ثبت برمان بحکم ببقائه ما لم یوجد دلیل علی خلافه[2]'' (یعنی اصول یہ ہے کہ ہر چیز اپنی پچھلی حالت پر باقی رکھی جائے اور جو چیز عرصے تک رہی ہو ، اسے باقی رکھا جائے تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو) -

اور قاعدہ ''الاصل براءہ الذمہ'' کا مآل کار یہ ہے کہ اگر مدعی اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو دعویٰ خارج کر دیا جائے اور وہی مسلمہ حالت باقی رکھی جائے جو دعوے سے پہلے تھی ، یعنی ہر چیز اپنی قدیم حالت پر باقی رکھی جائے گی اور قواعد ''مجامع[3]'' اور ''مجلہ'' کی دفعہ ۶ کی عبارت بھی یہی ہے ، نیز یہی مضمون قاضی خان کی عبارت کا ہے : ''الاصل ان ما کان قدیماً یترک علی حاله ولا یغیر الا بحجه[4]'' (یعنی اصول یہ ہے کہ قدیم حالت بدستور باقی

۱ - دفعہ ۸ اور یہ ''اشباہ'' کے قواعد میں سے ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں -

۲ - ''مجلہ'' کی دفعہ ۵ و ۱۰ جن کی تشریح گزر چکی -

۳ - دیکھو ''منافع'' صفحہ ۳۲۶ - اس قاعدے کی عملی مثالیں دیگر ابواب میں ہیں ، جیسے تقادم وغیر -

۴ - دیکھو ''فتاوی خانیہ'' بر حاشیۂ ہندیہ (جلد ۲ ، صفحہ ۲۳۲) -

رکھی جائے گی اور بلا دلیل تبدیل نہ کی جائے گی) ۔ مگر شرط یہ ہے کہ قدیم حالت ضرر رساں نہ ہو کیونکہ ''مجلہ'' میں ہے : ''الضرر لا یکون قدیماً'' (دفعہ ۷) (یعنی نقصان قدیم نہیں ہو سکتا) ۔

صفات کی دو قسمیں ہیں : اصلی اور عارضی ۔ صفات اصلیہ وہ ہیں جو اپنے موصوف کے ساتھ شروع سے ہوں جیسے جوان آدمی صاحب عقل ہوتا ہے ۔ پس یہاں عقل کی صفت جوان آدمی کے ساتھ عموماً ہوتی ہے ۔ صفات عارضی وہ ہیں جو اپنے موصوف میں شروع سے موجود نہ ہوں جیسے جنون اور نشہ ۔ پس عام طور پر عارضی صفات کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جو شخص ان کے ہونے کا مدعی ہو ، اس پر ان کا ثابت کرنا لازم ہے ۔

جو قاعدہ اصول مذکورہ سے پیدا ہوتا ہے اور ''الاشباہ و النظائر[1]'' میں مذکور ہے ، یہ ہے کہ اصلی صفات عموماً موجود ہوتی ہیں اور عارضی صفات معدوم اور یہی ''مجلہ'' میں ہے کہ اصلیت کے لحاظ سے عارضی صفات معدوم ہوتی ہیں ۔ مثلاً جب تجارت مضاربت کے دو شریکوں کا نفع ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہو جائے تو کام کرنے والے شریک کا اعتبار کیا جائے گا اور نفع ہونے کا بار ثبوت روپیہ والے شریک پر ہوگا ۔

آخر میں یہ بتانا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ''مجلہ'' کی رو سے قاعدہ ''البینة علی المدعی'' میں استثناء

---

۱ - دیکھو ''الاشباہ و النظائر'' لابن نجیم (صفحہ ۲۵) ۔

بھی ہے ۔ چنانچہ اس میں آیا ہے ''الامین مصدق بیمینه''
(دفعه ۱۷۷۳) ۔ اس کا مطلب یه ہے که جب امانت رکھنے
والا یه دعویٰ کرے که اس نے امانت امانت رکھوانے
والے کو واپس کر دی ہے اور امانت رکھوانے والا امانت
وصول پانے سے انکار کرے تو امانت رکھنے والے کے حلفیه
قول کا اعتبار کیا جائے گا؛ یعنی جب وہ اپنے بری الذمه
ہونے کا حلف اٹھائے تو اس کا اعتبار کیا جائے گا، باوجودیکه
یه قاعدۂ مذکورہ کے خلاف ہے کیونکه وہ خلاف ظاہر
دعویٰ کرتا ہے اور قیاس چاہتا ہے که امانت واپس کر
دینے کے دعوے کا بار ثبوت اس کے ذمے ہو ۔

اس استثناء کو سوائے مالکیه کے تمام جمہور فقہاء نے
تسلیم کیا ہے اور مالکیه صرف اسی صورت میں استثناء مذکور
تسلیم کرتے ہیں جب امانت رکھوانے والے نے امانت بغیر
گواہوں کے رکھوائی ہو ۔ مگر جب امانت گواہوں کی
موجودگی میں رکھوائی گئی ہو، پھر امانت رکھنے والے
نے امانت لوٹا دینے کا دعویٰ کیا ہو تو اس کے ذمے بار
ثبوت ہوگا[1] ۔ یه رائے، جیسا که آپ دیکھتے ہیں، عصر
جدید کی ان آراء سے زیادہ قریب ہے، جو اس مسئلے میں
پائی جاتی ہیں ۔

اسی طرح لبنان کے قانون وقف علی الاولاد مجریه
۱۰ مارچ ۱۹۴۸ء نے اس استثناء کو تسلیم نہیں کیا بلکه اس
بات کو بوضاحت بیان کر دیا ہے که چونکه متولی مال
وقف کا امین ہے اس لیے وقف کے معاملات میں یا حق داروں

---

۱ ۔ ''بدایة المجتهد'' لابن رشد (جلد ۲، صفحه ۲۵۷) ۔

کے برخلاف اس کا قول بغیر سند کے مقبول نہ ہوگا (دفعہ ۱۴)۔

ترجیح ثبوت :

چونکہ اصلیت کے لحاظ سے مدعیٰ علیہ بری الذمہ ہوتا ہے اور عام حالت کے خلاف دعویٰ کرنے کی صورت میں ار ثبوت مدعی کے ذمے ہوتا ہے، لہٰذا یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ مدعی کون ہوتا ہے اور مدعٰی علیہ کون؟ اور بار ثبوت کس کے ذمے ہے اور تعارض کے وقت کس کے ثبوت کو ترجیح دی جائے گی؟ اسی بحث کا نام ''ترجیح البینات'' ہے، ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' میں اس موضوع پر بہت سی مثالیں بیان کی گئی ہیں ۔ ہم وضاحت کی غرض سے ان میں سے صرف ایک مثال بیان کریں گے ۔

مثال : اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ جو چیز دوسرے کے قبضے میں ہے وہ میری ملکیت ہے اور دوسرے شخص نے اس کے دعویٰ کی مخالفت کی تو اس بات کا بار ثبوت کس کے ذمے ہوگا کہ وہ مالک ہے؟ ''مجلہ'' میں مذکور ہے ''بینۃالخارج اولی فی دعوی‌الملک المطلق'' (دفعہ ۱۷۵۷) ۔ اس دفعہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کے قبضے میں چیز نہیں اس پر یہ ثابت کرنا لازم ہے کہ وہ مالک ہے ، کیونکہ عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ جو چیز جس کے قبضے میں ہو وہی اس کا مالک ہے اور بار ثبوت اس کے ذمے ہوگا جو عام حالت کے خلاف دعویٰ کرے ۔ یہ اصول مذہب حنفی اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کی رو سے ہے ، لیکن ان کی دوسری روایت میں اور امام مالک و امام شافعی

کے نزدیک قبضہ ہر حالت میں سب سے بڑا ثبوت ہے[1] ۔

ان قواعد کلیہ سے جو ''مجلہ'' میں ابن نجیم[2] سے لیے گئے ہیں ، ایک وہ قاعدہ ہے جو ترجیح ثبوت سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی مسئلے کی نسبت قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی ، یعنی اگر سبب اور کسی مسئلے کے معرض وجود میں آنے کے بارے میں اختلاف ہو تو اس مسئلے کی نسبت زمانۂ حال سے قریب تر زمانے کی طرف کی جائے گی ، تاوقتیکہ اس چیز کا تعلق زمانۂ بعید سے ثابت نہ کر دیا جائے (دفعہ ۱۱) ۔ اس اصول کی بنا پر جب ثبوت بحالت صحت اور ثبوت بحالت مرض‌الموت میں مقابلہ ہو جائے تو ثبوت بحالت صحت طلب کیا جائے گا ۔ مثلاً جب کوئی شخص اپنا مال ایک وارث کے نام ہبہ کر کے مر گیا ، اس وقت دیگر ورثاء نے تو یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے اپنے مرض‌الموت میں ہبہ کیا تھا اور موہوب‌لہ نے یہ دعویٰ کیا کہ متوفی نے بحالت صحت ہبہ کیا تھا ، اس صورت میں موہوب‌لہ سے ثبوت طلب کیا جائے گا (دفعہ ۱۷۶۶) ، یعنی بار ثبوت موہوب‌لہ پر ہوگا اور اگر وہ ثابت نہ کر سکے تو یہ سمجھا جائے گا کہ ہبہ مرض‌الموت میں ہوا تھا ، یعنی قریب تر زمانے میں اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا

۱ ۔ دیکھو کتاب ''رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمۃ'' مصنفہ شیخ محمد عبدالرحمن دمشقی (برحاشیۂ میزان الکبریٰ) جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۵ ۔

۲ ۔ دیکھو '' الاشباہ و النظائر '' صفحہ ۲۵ - ۲۶ اور یہ قاعدہ سیوطی کی ''اشباہ'' میں بھی موجود ہے (صفحہ ۳۳) جس کی عبارت یہ ہے ''الاصل فی کل حادث تقدیرہ باقرب زمن'' ۔

کہ ہبہ اسی وقت صحیح ہوگا جب دیگر ورثاء اس کی تصدیق کر دیں (دفعہ ۸۷۹)[1] -

قدرتی طور پر مذکورہ بالا حکم ان مسائل کا ہے جن میں پہلے ثبوت طلب کرنے کا سبب معین ہو اور جب وہ معین نہ ہو اور دونوں فریق کے ثبوت متعارض ہوں تو احوال اور مذاہب کے لحاظ سے یا تو دونوں پر عمل کیا جائے گا یا دونوں کو ترک کر دیا جائے گا اور یا قرعہ‌اندازی[2] سے فیصلہ کیا جائے گا - یہاں اس مسئلے کو بہ تفصیل بیان کرنے اور ان تفصیلات پر روشنی ڈالنے کی گنجائش نہیں جو ''مجلہ'' اور باقی مذاہب میں بیان کی گئی ہیں ، ورنہ ہم اپنے حقیقی موضوع ، یعنی ''عام اصول'' سے ہٹ جائیں گے -

اگر ہم فقہ اسلامی کی کتابوں کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ ثبوت طلب کرنے کی ترجیح کا نظریہ

---

۱ - مذہب حنفی میں اس قاعدے کے سلسلے میں چند مستثنیات ہیں جن میں سے زیادہ اہم کو ابن نجیم نے بیان کیا ہے کہ اگر قاضی معزول ہونے کے بعد کسی شخص سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار روپے لے کر زید کو دیے تھے جو تمھارے ذمے واجب الادا تھے اور وہ شخص قاضی سے کہے کہ آپ نے روپے وصول کرنے میں بے انصافی کی تھی تو اس صورت میں قاضی کا قول معتبر ہوگا حالانکہ یہ بات نئی پیدا ہوئی ہے اور اس کی نسبت زمانۂ قریب کی طرف ہونی چاہیے تھی جو معزولی کا وقت ہے - یہی بعض فقہاء نے کہا ہے اور سرخسی نے اختیار کیا ہے (''اشبا'' کے موضع مذکور سے) -

۲ - ''کتاب قواعد'' لابن رجب ، مطبع 'الصدق الخیریۃ' ، مصر، ۱۹۳۳ء (صفحہ ۳۲۳ - ۳۶۴) -

قاعدۂ عامہ ''البینہ علی المدعی'' سے ماخوذ ہے اور فقہاء نے اس قاعدے پر اتنے بڑے بڑے مباحث تحریر کیے ہیں اور اتنی مثالیں بیان کی ہیں کہ ان سے قواعد و ضوابط کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا ہے ، جنھیں متاخرین نے اپنے اسلاف سے نقل کیا ہے اور انھی کو ''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' نے اختیار کیا ہے ۔ یہ مذکورہ بالا علمی تحقیقات ہی کا نتیجہ ہے کہ ایسے قواعد و ضوابط مدون ہوگئے جن کی رو سے مقدمات کی تحقیقات کرتے وقت قاضی پر کچھ پابندیاں عائد ہوتی ہیں ۔ اگر قاضی سوائے حدیث ''البینہ علی المدعی'' کے ترجیح بینات کے ان ضابطوں کا پابند نہ ہوتا جو ائمہ مجتہدین کی رائے پر مبنی ہیں اور اگر حدیث مذکور کو عملی زندگی میں بروئے کار لانے کا معاملہ قاضی کی عقل و فراست پر چھوڑ دیا جاتا تو روح حدیث سے قریب تر ہوتا اور قاضی کو عدل و انصاف کرنے میں زیادہ سہولت ہو جاتی ۔

اثبات دعویٰ کے طریقے یا دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار ، گواہی اور قسم ۔ آئندہ ہم مختصراً انھیں طریقوں اور ان سے پیدا شدہ مسائل ، جیسے تناقض اور قرائن سے بحث کریں گے اور صرف عام اصول بتا کر ''مجلہ'' کی چند مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے پر اکتفا کریں گے اور فروعی مسائل سے بحث نہیں کریں گے ۔[1]

---

۱ ۔ دیکھو ''مجلہ'' کے دو باب ۱۳ و ۱۵ ۔

بند دوم

اقرار

اقرار کا اثر :

دلائل شرعیہ میں اثبات دعویٰ کے لیے سب سے زیادہ قوی دلیل مدعیٰ علیہ کا اقرار ہے ، یعنی یہ کہ مدعیٰ علیہ اس بات کو تسلیم کر لے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے ، یا بالفاظ دیگر ''اپنے خلاف گواہی'' دے ۔

مقر اپنے اقرار سے پابند ہو جاتا ہے ، اسی لیے ''مجامع''[1] اور ''مجلہ'' (دفعہ ۷۹) میں مذکور ہے کہ ''المرء مؤاخذ باقرارہ'' (یعنی آدمی اپنے اقرار کا پابند ہے) ۔ اس قاعدے کی دلیل شرعی یہ آیۂ کریمہ ہے ''کونو قوامین بالقسط شہداء للہ و لو علی انفسہم''[2] (یعنی قائم رہو انصاف پر ، گواہی دو اللہ کے لیے ، اگرچہ تمہارے اپنے خلاف ہو) اور یہ حدیث شریف ''قل الحق و لو علی نفسک''[3]

---

۱ ۔ دیکھو ''منافع'' صفحہ ۳۳۱ ۔

۲ - سورۃ نساء (۴) ۱۳۵ ۔

۳ - پوری حدیث یہ ہے ''صل من قطعک و احسن الی من اساء الیک و قل الحق و لو علی نفسک'' ۔ اس حدیث کو سیوطی نے ابن نجار سے ''جامع الصغیر'' میں روایت کیا ہے، نمبر ۵۰۰۴ ۔

(یعنی حق کہو ، اگرچہ تمہارے خلاف ہو) ۔

صحت اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ اقرار کرنے والا عاقل بالغ ہو اور اس پر کسی قسم کا جبر نہ کیا جائے ۔ چنانچہ ایسے مقر کا اقرار معتبر نہ ہوگا جس سے جبراً اقرار کرایا گیا ہو ، نہ نابالغ ، پاگل یا اور ان جیسے مرفوع القلم لوگوں کا اقرار معتبر ہوگا

جب مدعیٰ علیہ اقرار کر لے تو وہ حقوق العباد میں اپنے اقرار سے نہیں پھر سکتا ، یعنی ان معاملات میں جن سے کسی بندے کا حق وابستہ ہو ، بخلاف حقوق اللہ کے ، یعنی وہ جرائم جن کی سزائیں اللہ کی طرف سے مقرر ہیں اور ان سے کوئی انسانی حق وابستہ نہیں ، جیسے زانی اور شراب خور کی سزائیں ۔

پس حقوق اللہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک مقر کا اپنے اقرار سے پھر جانا جائز ہے اور اس کی دلیل یہ حدیث ہے ''ادرؤ الحدود بالشبہات''[۱] (یعنی شبہات کے وقت سزاؤں سے در گزر کرو)۔ لیکن بعض فقہاء ، جن میں مذہب ظاہری کے مقلدین بھی ہیں ، اس مسلک کے خلاف حقوق اللہ میں بھی اقرار سے پھرجانا جائز نہیں سمجھتے اور انہوں نے حدیث مذکور کو یہ کہتے ہوئے ضعیف قرار دیا ہے کہ یہ صرف ابن مسعود اور عمر کا قول ہے[۲] ۔

پھر قواعد ''المجامع'' میں یہ قاعدہ موجود ہے

---

۱ ۔ اس حدیث کو سیوطی نے '' کامل '' مصنفہ ابن عدی سے نقل کیا ہے ۔ اس کی کتاب ''الاشباہ والنظائر'' صفحہ ۸۴ دیکھیے ۔

۲ ۔ ''المحلی'' لابن حزم ، جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۲ ۔ ۲۵۳ ۔

"الاقرار علی الغیر لس بجائز" (یعنی غیر کے خلاف اقرار معتبر نہیں)" ۔ اس کا مطلب یہ ھے کہ اقرار کا اثر صرف مقر تک محدود ھے ، بخلاف گواھی کے کہ وہ غیر پر اثر انداز ھوتی ھے ۔ چنانچہ "الا شباہ"[1] اور "مجلہ" کے قواعد میں موجود ھے : "البینۃ حجۃ متعدیۃ والا قرار حجۃ قاصرۃ" (دفعہ ۷۸) ، (یعنی گواھی ایسی حجت ھے جو غیر پر اثر انداز ھوتی ھے اور اقرار ایسی حجت ھے جس کا اثر مقر تک محدود ھے) ، جیسے اگر قرض کا دعویٰ ایک سے زیادہ اشخاص پر کیا گیا ، ان میں سے بعض نے تو قرضے کا اقرار کرلیا اور بعض نے اقرار نہ کیا ، اس صورت میں اقرار صرف مقر ھی پر اثر انداز ھوگا کیوں کہ اقرار حجت قاصرہ ھے ۔ لیکن اگر مدعی اپنا دعویٰ گواھوں کے ذریعے ثابت کردے تو اس کا اثر سب پر ھوگا ۔

کیا اقرار قابلِ تجزیہ ھے ؟

اقرار کبھی تو بے کم و کاست دعوے کے مطابق ھوتا ھے اور کبھی وہ موصوف یا مرکب ھوتا ھے ۔ اقرار موصوف کی صورت یہ ھے کہ مدعیٰ علیہ دعوے کا اقرار کرنے کے بعد ایسے الفاظ بھی اضافہ کردے جن سے نتیجہ تبدیل ھوجائے ، مثلاً وہ کہہ دے کہ قرضہ تو ھے مگر فی الفور واجب الادا نہیں بلکہ میعادی ھے اور اقرار مرکب کی صورت یہ ھے کہ مقر اپنے اقرار میں اصلی دعوے کے ساتھ کوئی ایسی بات اضافہ کردے جو اس سے وابستہ

---

۱ - "الاشباہ" لابن نجیم (صفحہ ۱۰۱) ۔

ہو ، مثلاً قرضہ تسلیم کرتے ہوئے وہ یہ بھی کہدے کہ "اس نے قرضہ ادا کر دیا ہے یا مدعی نے قرضہ معاف کردیا ۔"

اس قسم کی صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعیٰ علیہ مقر کے پورے قول کا اعتبار کیا جائے گا یا اس کے اقرار کا یوں تجزیہ کیا جائے گا کہ قرضے کا اقرار تو تسلیم کرلیا جائے اور مزید الفاظ کا ثبوت طلب کیا جائے ؟

مسئلہ مذکورہ کے جواب میں دو نظریے ہیں ۔ ایک مذہب حنفی اور مالکی[1] کا نظریہ ، جس کی رو سے اقرار کا تجزیہ کیا جائے گا ۔ پس قرضے کی حد تک تو اس کا اقرار معتبر ہوگا اور باقی کا ثبوت طلب کیا جائے گا ، مثلاً جب مدعیٰ علیہ نے قرضہ کا اقرار کرلیا ، پھر اس کے میعادی ہونے یا ادا کردینے کا دعویٰ کیا - اس صورت میں قرضہ تو اقرار کی وجہ سے اس کے ذمہ لازم ہوگا اور قرضے کے میعادی ہونے یا ادا کردینے کا دعویٰ اسے ثابت کرنا پڑے گا ۔

دوسرے نظریے کی رو سے اقرار کا تجزیہ جائز نہیں ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اقرار ایک کلام ہے ، لہذا اس کے ٹکڑے نہیں کیے جاسکتے ، مثلاً جب مدعیٰ علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اسے میعاد سے پہلے قرضہ

---

۱ ۔ "الاختیار" شرح "المختار" للموصلی (جلد ۲ ، صفحہ ۲۵) اور "البدائع" (جلد ۲ ، صفحہ ۲۰۸) اور "شرح مختصر سیدی خلیل" لعبداللہ الخرشی (جلد ۳ ، صفحہ ۳۰۷ و ۳۰۹) ۔

ادا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا ، کیوں کہ بقول ابن القیم الجوزیہ کے "اس نے میعادی قرضے کا اقرار کیا ہے ، اس لیے فی الفور ادائگی پر مجبور نہ کیا جائے گا جو اس کے اقرار میں داخل نہیں" ۔

اسی قسم کی روایت حماد بن سلمہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر ایک ہزار درہم کا دعویٰ کیا مگر اس کے پاس ثبوت نہ تھا ۔ دونوں فریق عبدالملک بن یعلی قاضئی بصرہ کی عدالت میں اپنا مقدمہ لے گئے ۔ مدعیٰ علیہ نے اقرار کرتے ہوئے کہا کہ وہ قرضہ ادا کرچکا ہے ۔ اس وقت مدعی نے اقرار تو بطور حجت پیش کردیا اور باقی کلام کو چھوڑدیا ۔ اس پر قاضی عبدالملک نے کہا کہ یا تو مدعیٰ علیہ کے پورے کلام کو مانو یا پورے کلام کو نہ مانو ۔ مذہب حنبلی کا قول مختار اور مذہب ظاھری[1] اسی نظریے کے مطابق ہے کہ اقرار قابل تجزیہ نہیں اور اکثر قوانین جدیدہ بھی اس کے مطابق ہیں ، جیسے لبنان کی عدالت ھائے دیوانی کے اساسی قانون (دفعہ ۲۲٦—۲۲۷) اور لبنان کی عدالت ھائے شرعیہ کی تنظیم کا قانون ، (دفعہ ۴۴) ۔

آپ دیکھتے ہیں کہ یہی نظریہ سب سے بہتر ہے اور اسی میں عدل و انصاف کا زیادہ لحاظ رکھا گیا ہے ۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ ایک قرض خواہ نے اپنا قرضہ

---

۱ - "المغنی" لابن قدامہ (جلد ۵ ، صفحہ ۲۸۵) اور "المحلی" لابن حزم (جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۰ و ۲۵۲ و ۲۵۳) اور "اعلام الموقعین" (جلد ۳ ، صفحہ ۳۱۷ و ۳۲۳) ۔

وصول کرنے کے بعد دوبارہ قرضے کا دعویٰ دائر کردیا ہو درآنحالیکہ نہ تو قرض خواہ کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ دیا تھا اور نہ قرضدار کے پاس اس بات کا ثبوت ہے کہ اس نے قرضہ ادا کردیا ہے ۔ بس اس صورت میں اگر قرضدار نے اقرار قرضے کے ساتھ یہ بھی کہا کہ وہ قرضہ ادا کرچکا ہے تو اس کے پورے کلام کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ، کیونکہ اگر قرضدار کے اقرار کا تجزیہ کردیا جائے تو قرضے کی ادائگی ثابت نہ کرسکنے کے باعث اسے دوبارہ قرضہ ادا کرنا پڑے گا اور اگر وہ جھوٹ بولتے ہوئے سرے سے قرضے سے انکار ہی کردے گا تو عدم ثبوت کی بنا پر دعویٰ خارج کردیا جائے گا ۔ ایسی صورتوں میں اگر اقرار کا تجزیہ جائز قرار دیا جائے تو اس سے جھوٹے لوگوں کی حوصلہ افزائی ہوگی اور سچے لوگ سزا پائیں گے ۔

اس مسئلے میں مذہب شافعی کے مختلف اقوال ہیں ۔ امام غزالی نے یہ تفصیل کی ہے کہ اگر مدعیٰ علیہ میعادی قرضے کا اقرار کرے تو اقرار قابل تجزیہ نہ ہوگا اور اگر قرضے کے اقرار کے ساتھ اس کے ادا کرنے کا بھی دعویٰ کرے تو اقرار کا تجزیہ ضروری ہے[1] ۔

---

۱ - دیکھیے کتاب "الوجیز" کی شرح "فتح العزیز" للرافعی جو "شرح مہذب" کے ساتھ شائع ہوئی (جلد ۱۱ ، صفحہ ۱٦۳) ۔

بند سوم

زبانی گواهی

زبانی گواهی قبول کرنے کے شرائط :

لفظ بینہ لغت کے لحاظ سے بین کی مؤنث ہے ، یعنی واضح ، صریح اور غیر مبہم ۔ اور اصطلاح میں حجة قویه کو کہتے ہیں[1] کیونکہ وہ حق کو واضح اور غالب کردیتی ہے ۔ آج کل بہ لحاظ معنی اصطلاحی گواہی کی دو قسمیں ہیں : ایک تحریری گواہی اور دوسری زبانی گواہی ، مگر فقہ اسلامی کی کتابوں میں بینہ کا لفظ عام طور پر دوسری قسم کے لیے ہی استعمال ہوتا ہے ، یعنی زبانی گواہی ۔

قوانین کی رو سے زبانی گواہی بغیر کئی بار دہنے اور بغیر مختلف شرائط کے قبول نہیں ہوسکتی ۔ اس خوف سے کہ کہیں گواہ بھول نہ جائیں ، یا جھوٹا نہ لیں ، یا جذبۂ طرف داری یا کسی کے بہکانے سے متأثر ہوکر ، یا رشوت کے لالچ میں آکر جھوٹی گواہی نہ دے دیں ۔[2] اسی وجه

---

۱ - یہی تعریف "مجلہ" کی دفعہ ۱۶۷۶ میں کی گئی ہے ۔

۲ - لوزائل نے کہا ہے "Qui mieux abreuve mieux preuve (Inst. cout, liv. V, tit. V)."

ہے زبانی گواہی قبول کرنے کے لیے بڑے سخت قوانین مقرر ہیں ۔ چنانچہ بعض قوانین شہادت کی رو سے چند خاص مقدمات کے سوا کسی میں بھی زبانی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور کچھ قوانین ایسے ہیں جن کی رو سے زبانی گواہی ہر حال میں مقبول ہے ۔ البتہ مقدمے کی نوعیت کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کردی گئی ہے ۔

اکثر قوانین جدیدہ پہلی قسم کے ہیں کیونکہ ان کی رو سے باوجودیکہ زبانی گواہی فوج داری مقدمات میں بلا قید و شرط مقبول ہے مگر دیوانی مقدمات میں سوائے چند مخصوص حالات کے زبانی گواہی مقبول نہیں ۔ چنانچہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے تحریری دستاویز کے مضمون کے خلاف ثابت کرنے کے لیے زبانی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور نہ ان مالی مقدمات میں قبول کی جائے گی جو پچپن(۵۵) لبنانی لیرہ[۱] سے زیادہ کے ہوں سوائے چند حالات مخصوص کے ۔[۲]

شرع اسلامی میں جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے زبانی گواہی تمام حالات میں قبول کی جائے گی ؛ البتہ

---

۱ ۔ دیکھو قانون لبنانی کی دفعہ ۱۵۳ و ۲۴۱ ۔ اور ”قانون اصول المحاکمات الحقوقیۃ العثمانی“ کی دفعہ ۸۰ میں یہ رقم دس عثمانی پونڈ ہے ۔ نیز دیکھو قانون دیوانی فرانسیسی کی دفعہ ۱۳۴۱ ۔

۲ ۔ دیکھو دفعہ ۲۴۲ ۔ اس دفعہ کی رو سے تجارتی معاملات میں اور تحریری گواہی کے ناقابل اعتبار ہونے کی صورت میں اور تحریری گواہی نہ ہونے کی صورت میں زبانی گواہی قبول ہوگی ۔

باختلاف مذاهب اور نوعیت مقدمہ کے لحاظ سے گواہوں کی تعداد مقرر کردی گئی ہے ۔

اس کے باوجود فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گواہی میں تعداد مقرر کرنا امر تعبدی ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ صداقت کا معیار گواہ کا متدین ہونا ہے نہ کہ تعداد ۔[1] یہاں ہم اہم مسائل کے متعلق گواہی کے درجوں کی تھوڑی سی وضاحت کرتے ہیں ۔

گواہی کے درجے :

اول—چار شخصوں کی گواہی :

اسلام کے تمام مذاہب اس پر متفق ہیں کہ زنا کا جرم ثابت کرنے کے لیے چار شخصوں کی گواہی ضروری ہے۔ بہ دلیل قرآن ''والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعة شہداء فاجلدوھم ثمانین جلدة'' (یعنی جو لوگ باعصمت بیبیوں پر تہمت لگائیں ، پھر چار گواہ پیش نہ کرسکیں تو ان کے اسی کوڑے مارے جائیں) ۔ ''فاذ لم یاتوا بالشہداء فاولئک عنداللہ ھم الکاذبون'' (یعنی اگر وہ لوگ چار گواہ پیش نہ کر سکیں تو وہ خدا کے نزدیک جھوٹے ہیں) ۔ ''واللاتی یاتین الفاحشة من نسائکم فاستشہدوا علیھن اربعة منکم''[2] (یعنی تمہاری بیبیوں میں سے جو بے حیائی کی مرتکب ہوں، ان کے خلاف چار مسلمان گواہ پیش کرو) ۔

مسئلہ زنا میں اتنی سختی احتیاط اور پردہ پوشی کی

---

۱ - ''شرح الکنز'' تصنیف زیلعی (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲) ۔

۲ - سورۃ نور (۲۴) ۴ و ۱۳ اورسورۃ نساء (۴) ۱۵ ۔

غرض سے رکھی گئی ہے۔ اس معاملے میں عورتوں کی گواہی معتبر نہیں ، سوائے عطاء اور حماد کی روایت کے کہ ان دونوں نے تین مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے اور سوائے مذہب ظاہری کے کہ اس میں ہر مرد کی بجائے دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہوگی ، اس لیے صرف آٹھ عورتوں کی گواہی بھی قبول کرلی جائے گی[1]۔ یہ تمام اختلافات زنا کے مسئلے میں ہیں اور حسن بصری نے قتل کے مسئلے کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ قتل بھی چار گواہوں کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔[2]

دوم۔تین کی گواہی :

امام احمد بن حنبل نے کہا ہے کہ اگر ایسا شخص مفلس ہونے کا دعوئ کرے جس کا تمول مشہور ہو تو اسے ثابت کرنے کے لیے بھی تین گواہوں کی ضرورت ہوگی اور اس بارے میں قبیصہ بن مخارق کی حدیث[3] سے سند لی ہے ۔

سوم۔دو مردوں کی گواہی جس میں کوئی عورت نہ ہو :

باقی معاملات میں تمام مذاہب اسلامیہ کی رو سے اثبات

---

۱ ۔ "مغنی" (جلد ۱۰ ، صفحہ ۱۷۵) اور"محلی" (جلد ۹، صفحہ ۳۹۵) ۔

۲۔ "مغنی" (جلد ۱۲ ، صفحہ ۶ اور اس کے بعد) ۔

۳ ۔ "الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة" لابن القیم الجوزیه (مطبوعه مصر ۱۳۱۸ ھ ، صفحہ ۱۴۴) ۔

کے لیے دو گواہیاں کافی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں اوصاف شرعیہ موجود ہوں جس کی دلیل قرآن و حدیث ہے ۔

قرآن کریم میں جو دو آیات وصیت اور طلاق کے بارے میں موجود ہیں وہ یہ ہیں : ''شھادہ بینکم اذا حضر احدکم الموت اثنان ذوا عدل منکم او آخران من غیرکم'' (یعنی اے ایمان والو ! جب تم میں سے کسی کو موت آئے تو وصیت کے وقت دو دیانت دار گواہ ضروری ہیں خواہ تمہارے خاندان کے ہوں یا غیر) ۔ ''فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشھادۃ للہ''[۱] (یعنی جب مطلقہ عورتیں عدت گزرنے کے قریب پہنچ جائیں تو تمہیں اختیار ہے کہ یا تو انہیں قاعدے کے موافق اپنے نکاح میں رہنے دو یا باقاعدہ انہیں چھوڑ دو اور اپنوں میں سے دو معتبر گواہ بنا لو) ۔ یہی مضمون حدیث شریف میں آیا ہے ''شاھداک او یمینہ''[۲] (یعنی (اے مدعی) تیرے دو گواہ اور مدعیٰ علیہ کی قسم ہے) ۔

سوائے زنا کے باقی تمام جرائم میں دو دیانت دار مردوں کی گواہی ضروری ہے اور امام مالک اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک بھی دو مردوں کی گواہی ضروری ہے ، جیسے نکاح و طلاق وغیرہ معاملات میں ۔ عطاء اور حماد ، نیز مذہب ظاہری کے نزدیک معاملات مذکورہ میں سے کسی میں بھی

---

۱ - سورۃ مائدہ (۵) ۱۰٦ ، سورۃ طلاق (٦۵) ۲ -

۲ - اس حدیث شریف کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے - دیکھو ''شرح عینی'' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸) -

عورتوں کی گواهی قبول نہ کی جائے گی جیسا کہ هم نے ابھی بیان کیا[1] -

چہارم ــ دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواهی :

(گواهوں کی) یہ شرعی تعداد ہے جسے قرآن کریم نے میعادی قرضے کی دستاویز لکھے جانے کے لیے اس آیۂ کریمہ میں بیان کیا ہے "واستشہدوا شہیدین من رجالکم فان لم یکونا رجلین فرجل وأمرأتان"[2] (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو ؛ پس اگر دو مرد نہ هوں تو ایک مرد اور دو عورتیں هوں) -

تمام مذاهب اسلامیہ اس مسئلے میں متفق هیں کہ اس قسم کی گواهی مقدمات مال میں قابل قبول ہے ، جیسے خرید و فروخت ، قرضہ ، غصب اور دیگر واجبات - احناف کے نزدیک ایسی شہادت تمام دعوای معاملات میں قابل قبول ہے ، خواہ وہ مالی هوں یا غیر مالی ، جیسے نکاح و طلاق ، مگر ایسی گواهی حقوق‌اللہ میں مقبول نہیں ، یعنی ان جرائم میں جن کی سزائیں منجانب اللہ مقرر هیں - اسی رائے کو "مجلۃالاحکام‌العدلیہ" نے اختیار کیا ہے (دفعہ ۱۶۸۵) -

مذهب اهل‌الظاهر کی رو سے اس قسم کی گواهی تمام حقوق‌العباد میں اور سوائے زنا کے تمام سزاؤں میں

۱- دیکھئیے "بدایۃالمجتہد" لابن رشد (جلد ۲، صفحہ ۳۸۵) اور "محلی" لابن حزم اور "مغنی" (جلد ۱۲) میں یہی مباحث اور "شرائع‌الاسلام" (مطبوعہ تبریزی ۱۳۲۵ھ ، صفحہ ۳۳۴) -

۲ - سورہ بقرہ (۲) ۲۸۲ -

قابل قبول ہے[1] ۔

پنجم ۔ ایک مرد کی گواہی اور مدعی کی قسم :

اس قسم کی گواہی مذہب حنفی ، امام اوزاعی اور لیث شاگرد امام مالک کے نزدیک قابل قبول نہیں ، لیکن باقی ائمہ مجتہدین کے نزدیک ایسی گواہی صرف مقدمات مال میں قبول کی جا سکتی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ رسول کریم صلعم سے روایت ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر اس طرح فیصلہ فرمایا کہ گواہی کو مضبوط فرمانے کی غرض سے مدعی سے قسم بھی لی[2] ۔ اسی کے مطابق ابو بکر صدیق ، علی ابن ابی طالب اور عمر بن عبدالعزیز نے بھی فیصلہ کیا ہے ۔

ایک مرد کی گواہی قبول کرنے والے ائمہ ، حدیث مذکور کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قرآن کریم میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی صراحت موجود ہے اور جس

---

۱ ۔ اس مسئلے میں ان ماخذوں کو دیکھیے جو ہم نے اوپر بیان کیے ۔

۲ ۔ اس حدیث کو امام مالک نے "موطا" میں روایت کیا ہے (دیکھو اس کی شرح "تنویرالحوالک" جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۸) اور امام شافعی نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے ("کتاب الام" کے حاشیے پر جلد ٦ ، صفحہ ١٠٦) اور مسلم نے "صحیح مسلم" میں روایت کیا ہے (دیکھو جلد ۵ ، صفحہ ۱۲۸)۔ نیز اس حدیث کو احمد بن حنبل ، سنن اربعہ کے مؤلفین اور دار قطنی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے "نیل الاوطار" (جلد ۸ ، صفحہ ۲۵۵) اور شرح "بخاری عینی" (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۴ اور بعد کے صفحات) اور "شرح مسلم نووی" (جلد ۱۲ ، صفحہ ۴) ۔

حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک مرد اور مدعی کی قسم پر فیصلہ فرمایا ، وہ خبر احاد ہے جو نص قرآنی کو منسوخ نہیں کر سکتی -

عورتوں کی گواهی :

یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عورت کو عملی زندگی کا تجربہ مرد سے کم ہوتا ہے اور زمانۂ قدیم سے عورت کا یہی حال رہا ہے ۔ حتیٰ کہ بعض قوانین کی رو سے دو عورت کی گواهی بالکل هی مقبول نہیں ، جیسے یہودی شریعت میں[1] - یا صرف تائید مزید کی غرض سے لی جاتی ہے اور تائیدگواهی کی مثال سوئٹزرلینڈ کے بعض علاقوں کے اس قانون میں ملتی ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل تک وهاں رائج تھا جس میں دو عورتوں کی گواهی ایک مرد کے برابر شمار هوتی تھی - اسی طرح فرانس کے پرانے قانون میں عورت کی گواهی مرد کے برابر نہ تھی[2] بلکہ خود نپولین کے قانون کی رو سے اس ترمیم سے پہلے جو اٹھارویں صدی میں هوئی ، وصیت اور بعض شخصی معاملات میں صرف مردوں کی گواهی قبول کی جاتی تھی اور عورتوں کی بالکل نہیں[3] -

---

۱ - کتاب ''المقارنات والمقابلات'' للسید محمد حافظ صبری (دفعہ ۵۱) -

۲ - دیکھو اس قسم کی مثالیں ڈاکٹر ثابت کی تصنیف ''البینة الشخصية فی القانون العثمانی'' میں ، مطبوعہ لندن ۱۹۲۷ء صفحہ ۲۹ و ۳۱ (La preuve testimoniole en droit ottoman).

۳- دفعہ ۳۷ و ۹۸۰ قبل ترمیم، جو قانون ۷ دسمبر ۱۸۹۷ء کے ذریعے هوئی تھی -

چونکہ مردوں کے ساتھ میل جول نہ رکھنے کے باعث عربی عورت کو عملی زندگی کا تجربہ کم ہوتا تھا ، شریعت اسلامی نے اسی کا لحاظ رکھتے ہوئے ان معاملات میں عورت کی گواہی جائز کر دی ہے جو صرف عورتیں ہی جانتی ہیں اور چونکہ اقتصادی زندگی میں عورتیں فطرتاً مردوں سے کم تجربہ رکھتی ہیں لہٰذا عورت کی گواہی مرد کی آدھی گواہی کے برابر شمار ہوگی ۔ چنانچہ ذیل کی آیۂ کریمہ میں میعادی قرضے کی دستاویز لکھوانے کی ترغیب دی گئی ہے ''فان لم یکونا رجلین فرجل وأمراتان ممن ترضون من الشہداء ، ان تضل احداھما فتذکر احداھما الاخریٰ''[۱] (یعنی اگر (گواہی کے لیے) دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہونی چاہئیں جنھیں تم پسند کرو تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری یاد دلا دے) ۔

عورت کی جو حیثیت اسلام نے قائم کی ہے وہ اس حیثیت سے بدرجہا بہتر ہے جو زمانۂ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تھی کیونکہ اس زمانے میں بعض لوگ لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے اور عورت معاشرۂ انسانی کے بہت سے حقوق سے محروم تھی ، جیسے حق وراثت وغیرہ ۔

مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بارے میں مذاہب اسلامیہ کا اختلاف تو ہمیں معلوم ہو گیا ، اب ہم یہ بتائیں گے کہ تنہا عورتوں کی گواہی کن حالات میں مقبول ہوگی ۔

---

۱ - سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ ۔

حدیث شریف میں وارد ہے ''شہادۃالنساء جائزۃ فیما لا یستطیع الرجال النظر الیہ''[1] (یعنی تنہا عورتوں کی گواہی صرف ان چیزوں میں جائز ہے جنہیں مرد نہیں دیکھ سکتے) ۔ تمام مذاہب اسلامیہ نے بالاتفاق اس گواہی کو قبول کیا ہے ۔ چنانچہ ''مجلہ'' میں موجود ہے کہ معاملات مال میں ان چیزوں کے متعلق جنہیں مرد معلوم نہیں کر سکتے ، تنہا عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی (دفعہ ۱۶۸۵) ، مثلاً بچہ پیدا ہونے کا حال اور نسوانی عیوب وغیرہ اور احناف کے سوا دیگر فقہائے جمہور کے نزدیک دودھ پلانا ۔

ان مواقع پر عورتوں کی گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ حنفیہ اور حنبلیوں کے نزدیک صرف ایک عورت کی گواہی کافی ہے ۔ اس کی دلیل رسول کریم صلعم کی ایک روایت ہے کہ آپ (صلعم) نے بچے کی پیدائش[2] میں صرف دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا ، نیز اس دلیل سے کہ علی بن ابی طالب اور قاضی شریح وغیرہ حضرات نے ایک عورت کی گواہی پر فیصلے کیے ، لیکن باقی ائمہ کے نزدیک گواہی کی تعداد میں اختلاف ہے ۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی ہے ، جس طرح دو مردوں کی ، سوائے بعض مخصوص

---

۱ - اس حدیث کو امام زیلعی نے ''شرح کنز'' میں ذکر کیا ہے (جلد ۴، صفحہ ۲۰۹) ۔

۲ - اس حدیث کو بھی زیلعی نے ''شرح کنز'' جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۹ میں بیان کیا ہے ۔

حالات[1] کے اور عثمان البتی کے نزدیک تین ہونی چاہئیں اور امام شافعی کے نزدیک چار ۔ اسی سلسلے میں امام شافعی نے اپنی مسند میں عطاء سے یہ حدیث روایت کی ہے :
''قال فی شہادۃالنساء علی الشئ من امرالنساء لا یجوز فیہ اقل من اربع''[2] (یعنی آنحضرت صلعم نے نسوانی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے بارے میں فرمایا کہ چار عورتوں سے کم کی گواہی جائز نہیں) ۔

ان حالات کے سوا جن سے مرد واقف نہیں ہو سکتے آیا دیگر حالات میں تنہا عورتوں کی گواہی جائز ہے؟ امام مالک کے نزدیک معاملات مال میں تنہا دو عورتوں کی گواہی اس طرح جائز ہے کہ مدعی سے قسم بھی لی جائے ۔ امام احمد بن حنبل کا ایک مسلک یہ بھی ہے ۔ عمر بن خطاب ، علی بن ابی طالب اور قاضی شریح سے روایت ہے کہ ان بزرگوں نے طلاق اور مہر جیسے معاملات میں تنہا چار عورتوں کی گواہی قبول کی تھی اور اہل ظاہر کے نزدیک جیسا کہ ہم نے دیکھا ، تمام معاملات میں عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی ، اس اصول سے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے برابر سمجھی جائے[3] ۔

---

۱ ۔ اس کی تفصیل ''تبصرۃ الاحکام'' میں دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۰) ۔

۲ ۔ ''مسند امام شافعی'' کتاب ''الام'' کے حاشیے پر (جلد ۶ ، صفحہ ۲۵۳) ۔

۳ ۔ ''قوانین فقہیہ'' (صفحہ ۳۱۰) اور ''المحلی'' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۹۷ اور اس کے بعد) اور ''مغنی'' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۵) اور ''الطرق الحکمیۃ'' (صفحہ ۱۳۷ و ۱۳۱) ۔

ایک مرد کی گواہی :

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بعض ائمہ کے نزدیک معاملات مال میں ایک مرد کی گواہی مقبول ہوگی ، بشرطیکہ اس کی تائید مدعی کی قسم سے بھی ہو جائے ، لیکن جمہور فقہاء کی رائے مختار کی رو سے ایک مرد کی گواہی باوجود قسم مدعی کے بھی قبول نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزرا ۔ یہاں عدم قبولیت کا سبب یہ ہے کہ کہیں گواہ جھوٹا نہ ہو کہ لوگوں کو اپنے حقوق اور مال سے محروم ہونا پڑے ۔

قوانین قدیمہ ، جیسے قانون رومہ[1] ، قانون کلیسا اور فرانس کے پرانے[2] قانون میں بھی گواہی کا یہی اصول ہے کہ ایک مرد کی گواہی کافی نہ ہوگی جب تک کہ اس کی تائید مزید نہ ہو ۔ قوانین جدیدہ بھی اسی اصول سے متاثر ہیں کیونکہ ان کی رو سے معاملات دیوانی میں سوائے مخصوص حالتوں کے ایک شخص کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ، جیسا کہ

---

۱ ۔ دیکھنا (D. Liv. XX II , tit. 5 , fr. 12) اور کود کس (C. IV, tit. 20, 1, 9.)

Ut Unius testimonium nemo judicum in quaecumque causa facile patiatur admitti.

نیز دیکھو لاطینی مثل بھی ہے : "Tasis unus testis nullus."

۲ ۔ اس بارے میں بلا نیول کی کتاب "القانون المدنی الفرانسیسی" (جلد ۲، صفحہ ۱۱۰۵) اور ڈاکٹر تابت کی "اطروحہ" (صفحہ ۱۱۰) اور "کتاب الموجبات" تصنیف بونیہ (Pothier, oblig, No. 783) اور "کتاب البینات" بونیہ کی E. Bonnier, Traite des preuves مطبوعہ پیرس ، ۱۸۸۸ء (صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد) ۔

ہم نے اوپر بیان کیا ، یا اہم مقدمات میں متعدد گواہوں کی شرط موجود ہے ، جیسا کہ انگریزی قانون میں کسی بڑی خیانت[1] کا جرم ثابت کرنے کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے ، اسی طرح اور کئی مثالیں ہیں -

باوجود تحقیق مذکور کے مذاہب حنفی وغیرہ نے مخصوص حالات میں ایک مرد کی گواہی کو قبول کیا ہے ، جیسے بچہ پیدا ہونے کے معاملے میں جب کہ تنہا ایک عورت کی گواہی مقبول ہے جیسا کہ اوپر گزرا ، تو ایک مرد کی گواہی بطریق اولی مقبول ہوگی[2] - اسی طرح لڑکوں کے معاملے[3] میں صرف معلم کی گواہی کافی ہے اور نقصان ثابت کرنے کے لیے ایک واقف‌کار مرد کی گواہی کافی ہے ؛ اسی طرح گواہوں کے ایمان‌دار اور بے ایمان ہونے ، وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینے اور فروخت شدہ چیز میں عیب پانے جیسے معاملات میں بھی ایک مرد کی گواہی کافی ہے[4] -

---

۱ - ہاریس (Harris) کی کتاب ''قانون فوجداری'' (Principles & practice of the Criminal Law) - مطبوعہ لندن ، ۱۹۲۹ء صفحہ ۳۶ -

۲ - ''زیلعی'' میں مقام مذکور دیکھیے -

۳ - ''در مختار'' (جلد ۲ صفحہ ۴۴۳ منقول از قہستانی اور برجندی -

۴ - ابن وہبان نے اپنی تصنیف ''منظومة الوہبانیہ'' میں اس قسم کی گیارہ مثالیں بیان کی ہیں (جو مجیة کے حاشیہ صفحہ ۶۱ پر موجود ہیں - یہ کتاب ۱۳۹۶ھ میں چھپی) - ابن نجیم نے (بقیہ کے لیے دیکھئے صفحہ ۳۰۶)

یہی حال ترجمان کے قول کا ہے جس سے قاضی فریقین یا گواہوں میں سے اس شخص کی گفتگو سمجھنے میں مدد لیتا ہے جو سرکاری زبان نہیں جانتا ۔ چنانچہ "الاشباہ والنظائر"[1] اور "مجلہ" میں ہے کہ "یقبل قول المترجم مطلقاً (دفعہ ۱۷) (یعنی ترجمان کا قول ہر حال میں قبول کیا جائے ۵) اور ایک دیانت دار ترجمان کافی ہے ۔ یہ مسلک شیخین (یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف) اور امام مالک کا ہے ، لیکن محمد بن حسن اور دیگر ائمہ کے نزدیک راجح روایت یہ ہے کہ ترجمہ بھی گواہی کی مانند ہے لہذا ایک ترجمان مقبول نہ ہوگا[2] ۔

مزید برآں جن حالات میں ایک گواہی مقبول نہیں ، ان میں فقہاء حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ گواہوں کی تعداد محض ایک امر تعبدی (امتثال امر) ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں ، کیونکہ صداقت کا معیار گواہوں کی دیانت ہے نہ کہ

بقیہ صفحہ ۳۰۵

ایک مثال کا اور اضافہ کیا ہے ("اشباہ" صفحہ ۸۸) ۔ حیدر علی نے ("مجلہ" کی دفعہ ۱۸۲۵ کی تشریح میں) پندرہ مثالیں بیان کی ہیں جو ابو مسعود سے منقول ہیں ۔ نیز مالکیہ کی بعض مثالیں "تبصرہ الحکام" میں دیکھیے (جلد ۱ صفحہ ۲۳۱ اور اس کے بعد) ۔

۱ ۔ "الاشباہ و النظائر" لابن نجیم ، صفحہ ۱۵۱ ۔

۲ ۔ اس کی تفصیل خانیہ میں دیکھیے (فتاویٰ ہندیہ کے حاشیہ پر جلد ۲ ، صفحہ ۳۷۸) ۔ نیز شرح بخاری "عینی" (جلد ۲۰ ، صفحہ ۲۶۶) اور "نیل الاوطار" (جلد ۸ ، صفحہ ۲۳۴) اور "تبصرة الحکام" (جلد ۱ ، صفحہ ۲۳۷) ۔

تعداد[1] ، یعنی گواہی کی قدر و قیمت کا اعتبار ہے نہ کہ تعداد کا ۔ اسی لیے علماء مذکور کے نزدیک ترجیح گواہان کے مسئلے میں کثرت تعداد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا ۔ چنانچہ بہت سے مسائل میں مقدمات کے عام قرائن کو دیکھ کر ان کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا ، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے ۔

آخر میں یہ بتا دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان فقہاء نے ایک سچے اور دیانت دار شخص کی گواہی قبول کی ہے ۔ ان میں سے ایک ابن القیم الجوزیہ ہیں ، جنھوں نے کہا ہے کہ درست رائے یہ ہے کہ جو چیز حق بات کو ثابت کر دے وہی گواہی ہے ۔ اللہ اور اس کے رسول نے کسی طریقے سے بھی حق ظاہر ہو جانے کے بعد ہرگز کسی کی حق تلفی نہیں کی ، بلکہ اس خدا نے جس کے سوا کسی کو مجال حکم نہیں اور اس کے رسول نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ جب کسی نہ کسی طریقے سے حق ظاہر ہو جائے تو اس کی تنفیذ اور تائید ضروری ہے اور حق تلفی کرنا قطعی حرام ہے[2] ۔

اسی بناء پر ابن القیم نے کہا ہے کہ اگر حاکم کو خدا کی مقرر کردہ سزاؤں کے علاوہ اور مقدمات کے موقع پر گواہی کی سچائی معلوم ہو جائے تو وہ ایک مرد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے ، کیونکہ خدا نے حکام پر یہ لازم قرار نہیں دیا کہ وہ بغیر دو گواہوں کے بالکل فیصلہ ہی نہ کریں ؛ البتہ حق دار کا حق محفوظ رہنا ضروری ہے ، خواہ دو گواہوں کے ذریعے ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں کے

۱- ''زیلعی'' (جلد ۴ ، صفحہ ۲۱۲) ۔

۲- ''اعلام الموقعین'' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۹۲-۱۹۳) ۔

ذریعے ، مگر اس حد بندی سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ حاکم ایک گواہی پر فیصلہ ہی نہیں کر سکتا ، کیونکہ رسول‌اللہ صلعم نے تو ایک گواہ اور ایک قسم بلکہ صرف ایک گواہ پر بھی فیصلہ فرمایا ہے[1] یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ جو ذرائع حاکم فیصلہ کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے وہ ان ذرائع سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں جنھیں حق‌دار اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے اپنے دل میں سوچتا ہے[2] ۔

اس سلسلے میں ابن‌القیم نے شیخ‌الاسلام ابن تیمیہ کا یہ قول بھی بطور سند پیش کیا ہے کہ قرآن کریم میں دو مرد اور ایک مرد اور دو عورتوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا کہ فیصلہ کرنے والے اس تعداد کے پابند ہیں ، بلکہ صرف اس لیے کیا گیا ہے کہ اتنے گواہوں سے حق‌دار کا حق محفوظ رہتا ہے[3] ۔

ابن‌القیم نے اپنے دعوے پر رسول اللہ صلعم کی سنت عملی کی یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ آنحضرت صلعم نے رؤیت ہلال کے موقع پر صرف ایک اعرابی کی گواہی قبول فرمائی اور مال غنیمت کے معاملے میں بھی ایک مرد کی گواہی قبول فرمائی ، جیسا کہ ابو قتادہ نے روایت کیا ہے ۔ اسی طرح آنحضرت صلعم نے نسوانی معاملات میں ایک ثقہ عورت کی گواہی قبول فرمائی اور خزیمہ کی گواہی کو یہ فرماتے ہوئے دوگواہوں کے برابر قرار دیا کہ ''من شہد لہ

۱- ''الطرق‌الحکمیۃ'' (صفحہ ۶۶-۶۷) ۔
۲- ''اعلام‌الموقعین'' (جلد ۱ ، صفحہ ۸۱) ۔
۳ - ''الطرق الحکمیۃ'' (صفحہ ۷۰) ۔

خزیمة فحسبه''[۱] (یعنی جس کی گواهی خزیمه دے دے تو کافی ہے) ۔

اس آخری حدیث کو احناف نے اپنے اس قول کی تائید میں پیش کیا ہے : ''جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر دوسری چیز قیاس نہیں کی جا سکتی'' مگر ابن القیم نے اسے اس بات کی دلیل قرار دیا ہے کہ ایک گواہ پر فیصلہ کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ خزیمہ کے لیے مخصوص ہے اور خزیمہ سے بہتر یا خزیمہ کے ہم مرتبہ صحابہ کرام پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ پس اگر ابو بکر یا عمر یا عثمان یا علی یا ابی ابن کعب گواہی دیں تو ان حضرات میں سے تنہا ہر ایک کی گواہی پر بطریق اولیٰ فیصلہ ہوگا ۔ بالفاظ دیگر ابن القیم فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں تنہا خزیمہ کی گواہی قبول کرنے کی اصل وجہ خزیمہ کی سچائی ہے ۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے قاضی ہر اس شخص کی تنہا گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے جس کی سچائی پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے ۔ نیز یہ کہ حدیث مذکور کتاب اللہ کے خلاف نہیں ، بلکہ دیگر احادیث کی طرح اس کے موافق ہے اور جیسا کہ ائمہ نے بیان کیا ہے : ''یفسره و یبین مراد الله منه و یقید مطلقه'' (یعنی حدیث در اصل کلام اللہ کی تفسیر ہے جو اس کے حقیقی مقصد کی وضاحت کرتی ہے اور غیر معین مفہوم کو معین کرتی ہے) ۔

علاوہ ازیں یہی مسلک ان قضاۃ مسلمین کا ہے جو تاریخ میں مشہور ہیں جیسے شریح اور زرارہ بن ابی اوفی

۱- اس حدیث کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔

وغیرہ ، کیونکہ یہ بزرگ جب کسی کی سچائی معلوم کرلیے تھے تو تنہا اسی کی گواہی پر فیصلہ صادر فرماتے تھے - یہی قول ابو داؤد نے بھی اپنی سنن میں اختیار کیا ہے - چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے ''باب اس حاکم کے بیان میں جب اسے ایک گواہ کی سچائی معلوم ھوجائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہے[1]'' اسی طرح قاضی ایاس بن معاویہ (متوفی ۱۲۲ ھ) کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے تنہا عبدالعزیز بن صہیب کی گواہی جائز قرار دی[2] -

شرائط دیانت و عدالت :

علاوہ گواہ کی تعداد کے جس کا بیان ہم اوپر کرچکے ہیں ، گواہ کا دیانت دار ہونا بھی شرط ہے - چنانچہ اس شخص کی گواہی مقبول نہ ہوگی جو جھوٹا اور بدکردار مشہور ہو - بعض مذاہب اسلامیہ کے نزدیک جن میں ''مجلہ'' بھی شامل ہے ، گواہوں کا ایماندار ہونا خانگی زندگی اور بیرونی زندگی دونوں لحاظ سے ضروری ہے -[3]

---

۱ - دیکھو ان سب کے بارے میں ''الطرق الحکمیة'' (صفحہ ۷۲ و ۷۵ و ۷۸) اور ''سنن ابو داؤد'' سجستانی (مطبع مصطفی بابی الحلبی ، مصر ، جلد ۳ ، صفحہ ۳۰۸ ، نمبر ۳۶۰۷) -

۲ - ''المعارف'' لابن قتیبہ (صفحہ ۲۰۷) اور ''ابن خلکان'' (جلد ۱ ، صفحہ ۸۱ - ۸۲) -

۳ - دفعہ ۱۷۱۶ اور اس کے بعد کی دفعات - امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہوں کی ایمانداری ثابت ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ جس کے خلاف وہ گواہی دیں وہ ان کی ایمانداری کا اعتراف کریں -

اس طرح کسی شخص کے خلاف ایسے شخص کی گواہی قبول نہ کی جائے گی جو اس سے دنیاوی عداوت رکھتا ہو اور نہ کسی شخص کے حق میں ایسے شخص کی گواہی قبول کی جائے گی جو اس سے ایسا تعلق رکھتا ہو جس کی بنا پر یہ خیال کیا جاسکے کہ گواہ اپنے قرضے سے بچانے یا نفع پہنچانے کے لیے گواہی دے رہا ہے ؛ مثلاً گواہ اس کا رشتہ دار ہو یا ملازم ہو یا شریک ہو یا ضامن ہو اور کچھ اسی قسم کا تعلق رکھتا ہو ۔

اس کی مثال یہ ہے کہ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں اور بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں جائز نہ ہوگی ، مگر ان میں سے ہر ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف جائز ہوگی ۔ اسی طرح بیوی اور شوہر میں ایک کی گواہی دوسرے کے خلاف تو جائز ہے لیکن ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہیں ، بخلاف امام شافعی کے کہ ان کے نزدیک ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں بھی جائز ہے۔[1]

البتہ ایمانداری کی شرط نسبتاً دیکھی جائے گی ، یعنی یہ کہ گواہ کے دیانت دار ہونے کا اندازہ اس کے ماحول سے کیا جائے گا ۔ اسی بنا پر مذہب مالکی کے بعض ائمہ نے چھوٹے چھوٹے معاملات میں ایسی گواہی پر فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے جو کسی غیر دیانت دار گواہ نے یا ایسے گواہ نے دی ہو جس کی دیانت داری معلوم نہ ہو ۔[2]

---

۱ - "منہاج الطالبین" صفحہ ۱۳۵ ۔

۲ - "تبصرۃ الاحکام" لابن فرحون (جلد ۲ ، صفحہ ۲۱) ۔

بہر حال مباحث مذکورہ تفصیل طلب ھیں ، مثلاً نابینا اور لڑکے کی گواھی قبول کرنے میں اختلافات وغیرہ ، مگر ھم ان کی تفصیل میں نہ جائیں گے ورنہ ھم اپنے اصل موضوع سے جو قواعد عامہ سے متعلق ھے ، دور ھٹ جائیں گے ۔[۱]

گواہ سے قسم لینا :

گواہ سے قسم لینے میں شرع اسلامی کے دو قول ھیں :
ایک یہ کہ اس سے قسم لینا ضروری نہیں کیونکہ گواھی میں قسم کا مفہوم ضمناً شامل ھے ۔ یہی احناف کے نزدیک ظاھر الروایۃ ہے جو ان کی معتبر کتابوں میں موجود ھے ۔

دوسرا قول یہ ھے کہ گواہ سے قسم لینا ضروری ھے ۔ چونکہ دور حاضرہ میں گواہ کی دیانت داری کا علم نہیں ھوتا لہذا اس کی گواھی کے استحکام کے لیے قسم لینا ضروری ہے ۔ امام ابن ابی لیلیٰ وغیرہ اسلاف قضاہ کا یہی قول ھے اور ابن نجیم حنفی نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ھے اور مشہور حنبلی امام ابن القیم الجوزیہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ھے ۔ چنانچہ انہوں نے کہا ہے ''جب حاکم کو گواھوں کی دیانت داری کے بارے میں شک ھو تو ان سے قسم لینا بہتر ہے ۔'' اسی طرح مذھب مالکی میں ھے کہ

---

۱ - اس کی تفصیل ''مجلہ'' میں دیکھیے (دفعات ۱۶۹۶ و ۱۷۰۵) اور ''کنز'' کی شرح ''زیلعی'' میں (جلد ۴ ، صفحہ ۲۰۷ اور اس کے بعد) اور ''بدایۃ المجتہد'' (جلد ۲ ، صفحہ ۳۸۳ اور اس کے بعد) ۔

جب قاضی کو گواہ پر شک ہو تو اس سے حلف لے۔[1]

''مجلة الاحکام العدلیه'' نے اس دوسرے قول کو اختیار کیا ہے اور تصریح کی ہے کہ جب وہ شخص جس کے خلاف گواہی دی جائے، فیصلے سے پیشتر حاکم پر زور دے کہ وہ گواہوں سے یہ قسم لے کہ انھوں نے جھوٹی گواہی نہیں دی اور قسم کے ذریعے گواہی کو تقویت بھی پہنچے تو حاکم کو لازم ہے کہ گواہوں سے قسم لے اور ان سے کہے، اگر تم قسم کھاؤ گے تو تمہاری گواہی قبول کروں گا ورنہ نہیں (دفعہ ۱۷۲۷)۔

قوانین جدیدہ میں بہرصورت یہ ضروری ہے کہ گواہی سے قبل گواہ سے قسم لی جائے۔ اسی اصول کی بنا پر لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ گواہی دینے سے پہلے گواہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ سچی گواہی دینے کی قسم کھائے (دفعہ ۲۷۲)۔[2]

تواتر :

جب دو گواہیاں متضاد ہوں تو جمہور فقہاء کے نزدیک کثرت تعداد کے سبب کسی کو ترجیح حاصل نہ

۱۔ ''الطریق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة'' (صفحہ ۱۲۵) اور ''قرة عیون الاخیار تکملۂ رد المحتار'' (جلد ۱، صفحہ ۷۳) اور ''شرح الخرشی علی سید خلیل'' (جلد ۵، صفحہ ۱۸۷)۔

۲۔ نیز دیکھو اس کی مرادف نظام المحاکم الشرعیة کی دفعہ ۸۹ جو بذریعہ آرڈیننس نمبر ۱۴۳۲ مورخہ ۴ نومبر ۱۹۴۲ء کو نافذ العمل قرار دی گئی۔

ہوگی ۔[۱] اسی بنا پر ''مجلہ'' میں مذکور ہے ''کثرت گواہوں کا اعتبار نہیں یعنی کسی فریق کے گواہوں کو دوسرے فریق کے گواہوں پر کثرت تعداد کی وجہ سے ترجیح دینا لازم نہیں تا وقتیکہ ان کی کثرت حد تواتر کو نہ پہنچ جائے'' (دفعہ ۱۷۳۲) ۔

تواتر کے لغوی معنی ہیں چیزوں کا یکے بعد دیگرے مسلسل آنا اور اصطلاحی معنی یہ ہیں کہ اتنے کثیرالتعداد لوگوں سے مسلسل ایک خبر کا آنا کہ وہ حد یقین تک پہنچ جائے[۲] اور ''مجلہ'' میں تواتر کی تعریف اس طرح کی گئی ہے : ''کوئی خبر اتنے لوگ بیان کریں جن کا جھوٹ بولنا ازروئے عقل محال ہو'' (دفعہ ۱۶۷۷) - یہ تعریف در اصل خبر متواتر کی ہے نہ کہ تواتر کی، کیونکہ بقول آمدی تواتر خبر کو نہیں کہتے بلکہ خبر کے مسلسل بیان کرنے کو کہتے ہیں ۔

جمہور فقہاء کے نزدیک تواتر سب سے زیادہ قوی ہے[۳] ۔ ''مجلہ'' میں مذکور ہے کہ تواتر کے ذریعے ایسا یقین

---

۱ ۔ اسی طرح ترجیح محض دیانت داری کی شہرت سے بھی حاصل نہ ہوگی بخلاف امام مالک ، دیکھیے ''رحمۃالامہ فی اختلاف الائمۃ'' (حاشیہ ''میزان الشعرانی'' جلد ۲، صفحہ ۲۰۶) اور دیکھیے ''قوانین فقیہھ'' (صفحہ ۳۰۲) اور ''شرح المنار'' لابن ملک (صفحہ ۲۳۳) اور ''منہاج الطالبین'' صفحہ ۱۲۹ اور ''مغنی'' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۷۶) اور ''البہجۃ فی شرح التحفہ'' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۳۵) ۔

۲ ۔ ''الاحکام'' للآمدی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵۱) ۔

۳ ۔ ''الطرق الحکمیہ'' (صفحہ ۱۸۰) ۔

حاصل ہوتا ہے جس کے خلاف کوئی گواہی معتبر نہیں (دفعہ ۱۷۳۳) ۔ تواتر میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ عقلاً اور بداھتاً دونوں طرح ممکن ہو اور اس سے حقیقی یقین حاصل ہوجائے۔

خبر متواتر بیان کرنے والوں کی تعداد میں اختلاف ہے لیکن ''مجلہ'' نے رائے مختار اختیار کرتے ہوئے اس کے لیے کوئی تعداد مقرر نہیں کی بلکہ صرف یہ ضروری سمجھا ہے کہ خبر متواتر میں بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ کسی جھوٹی بات پر ان کا متفق ہوجانا عقلاً محال ہو (دفعہ ۱۷۳۵) ۔ اس لیے تعداد مقرر کرنے کا معاملہ قاضی کی فراست پر چھوڑ دیا گیا ہے ۔ لیکن اس اصول کے لحاظ سے تعداد کے بارے میں مختلف آراء ہیں ۔ چنانچہ ''دائرۃ الفتوی للمشیخۃ الاسلامیۃ العثمانیۃ'' نے تواتر کے لیے کم از کم بیس خبر دینے والوں کی تعداد مقرر کی ہے۔[1] اسی طرح عثمانیہ ہائی کورٹ نے ان کی تعداد کم از کم پچیس مقرر کی ہے ۔[2]

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' میں تواتر کے بارے میں وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا لیکن اب عملی طور پر یہ حکم پسندیدہ نہیں رہا ۔ چنانچہ شام اور لبنان میں بروئے قرارداد سفارت فرانسیسی ۱۹۲۶ء میں اسے بالکل ترک کردیا گیا

---

۱ ۔ جیسا کہ حیدر علی نے دفعہ ۱۷۳۵ کی تشریح کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

۲ ۔ دیکھو قرارداد مجریہ ۱۳ ستمبر ۱۳۰۹ مالیہ ، جریدۂ عدالتہائے ترکیہ نمبر ۷۵۳ ، صفحہ ۱۱۱۷۲ میں ۔

ہے[1] اور تواتر یعنی مذکور قوانین جدیدہ میں تو بالکل ہی غیر معروف ہے ۔ یعنی کسی چیز کو اتنے لوگوں کا مسلسل بیان کرنا کہ درجۂ یقین تک پہنچ جائے ۔

البتہ قوانین جدیدہ میں ایسا مفہوم ضرور موجود ہے جو تواتر کے قریب ہے ، یعنی ایسی گواہی جو عام شہرت پر مبنی ہو ۔[2] مگر وہ عام شہرت بھی گواہی کے معاملے میں ، سوائے خاص مواقع کے کہیں مقبول نہیں[3] جیسا کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں موجود ہے کہ سنی ہوئی گواہی مقبول نہیں ، سوائے اس خاص صورت کے جس میں اسے قبول کرنے کی قانونی صراحت موجود ہو ۔ جیسے مہلت دینے اور بدنیتی کی سزا (دفعہ ۲۲۵) ۔ اسی طرح مذہب مالکی میں سنی ہوئی گواہی صرف معدودے چند مواقع پر کافی سمجھی جاتی ہے اور ایسی بات کے لیے جو مشہور ہو ، صرف دو گواہ کافی ہوتے ہیں[4] ۔

گواہی کا جانچنا :

گواہیاں سننے کے بعد آیا قاضی کو انہیں جانچنے کا حق

---

۱ ۔ بذریعۂ قرار داد نمبر ۸۲، مجریہ ۲۹ جنوری ۱۹۲۷ء جو لبنان کے سرکاری جریدہ نمبر ۱۹۵۲ شائع کردہ ۵ مارچ ۱۹۲٦ء میں مشتہر کی گئی ۔

۲ ۔ Commune renommee hearsay.

۳ ۔ جیسا کہ فرانسیسی قانون دیوانی کی دفعہ ۱۵-۱، و ۲۳۴، و ۵۰۴، میں مذکور ہے ۔ نیز دیکھو کتاب ''البینات'' از بونید مذکور (صفحہ ۲۲۰ اور اس کے بعد) ۔

۴ ۔ ''شرح الخرشی سید خلیل'' (جلد ۵ ، صفحہ ۲۱۲) ۔

ہے یا وہ ان گواہیوں کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے ؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں :

پہلے قول کی رو سے گواہوں کی گواہیاں سننے کے بعد قاضی کے لیے ان کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے اور اسے گواہیوں کو جانچنے اور اپنی رائے سے کام لینے کا کوئی حق حاصل نہیں اور یہی اصول قوانین قدیمہ میں اختیار کیا گیا ، جیسے کہ فرانس کا قانون جو اٹھارھویں صدی میں رائج تھا اور جیسے آسٹریا کی عدالت ہائے دیوانی کا پرانا قانون ۔[1] ان سب قوانین میں جو تعداد گواہان از روئے قانون مقرر ہے ، وہ اثبات مدعا کے لیے کافی ہے اور جج اس کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند ہے ۔

دوسرے قول کی رو سے گواہی صرف اثبات دعویٰ اور انکشاف حقیقت کا ایک ذریعہ ہے اس لیے جج کو اپنی فکر و رائے سے یہ جانچنے کا حق حاصل ہے کہ گواہی کہاں تک صحیح ہے اور جب وہ صحت گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اسے اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیے اور اگر جج گواہی سے مطمئن نہ ہو تو اسے اختیار حاصل ہوگا کہ گواہی قبول نہ کرے ۔ اکثر قوانین جدیدہ میں اسی رائے کو اختیار کیا گیا ہے ۔ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں اس کی مثال یہ بیان کی گئی ہے کہ جو عدالت مقدمات کا فیصلہ کرتی ہے وہ گواہی کو جانچ سکتی ہے اور گواہی کی جانچ اور پڑتال میں مراجعت

---

۱ ۔ بونیہ کی مذکورہ کتاب کا صفحہ ۳۰۳ اور اس کے بعد ۔

کی گنجائش نہیں (دفعہ ۲۷۸) ۔[1]

لیکن شرع اسلامی نے درمیانی رائے اختیار کی ہے ۔ چنانچہ اس کی رو سے پہلی رائے کی مانند شہادت لینے کے بعد جج کو اس کے مطابق ضرور فیصلہ کر دینا چاہیے ، حتیٰ کہ گواہی ختم ہو جانے کے بعد فیصلہ کرنے میں تاخیر جائز نہیں - البتہ اگر تاخیر بہ اسبد مصالحت یا مدعی کے مہلت مانگنے پر کی جائے تو جائز ہے ۔ مگر شرع اسلامی نے ، جب گواہی سچی ہو اور اس کا ہر گوشہ حقیقت کے مطابق ہو تو بنظر احتیاط قبول شہادت کے لیے چند سخت شرائط ضروری قرار دی ہیں جن میں سے ایک گواہوں کا ایماندار ہونا بھی ہے -

دیانت‌دار ہونے کی شرط کے پیش‌نظر قاضیوں کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی قبول نہ کریں جن کا چال چلن اچھا نہ ہو اور ان کا قول قابل اعتماد نہ ہو ۔ اسی لیے اکثر مذاہب نے قاضی کے لیے یہ شرط مقرر کر دی ہے کہ وہ گواہوں کی نیک چلنی کے بارے میں پوشیدہ اور اعلانیہ تحقیق کرے ، جیسا کہ ”مجلہ“ میں وارد ہے کہ ”گواہوں کے چال چلن کی تصدیق اس طبقے سے کی جائے گی جس سے وہ تعلق رکھتے ہیں ، یعنی اگر گواہ طالب علم ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق ان کے مدرسے کے کسی مدرس اور وہاں کے دیگر معتبر لوگوں

---

[1] - اسی رائے کو حکومت شرق اردن کے قانون دیانت گواهان نے ، جو سرکاری اخبار نمبر ۲۱۰، مجریہ ۹ دسمبر ۱۹۲۸ء میں شائع ہوا ، اختیار کیا ہے۔

سے کی جائے گی اور اگر وہ تجارت پیشہ ہوں گے تو ان کے چال چلن کی تصدیق تاجروں سے کی جائے گی" (دفعہ ۱۷۱۷)۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ مشائخ اسلام اور حکومت عثمانیہ¹ کے مفتیوں نے حکم دیا ہے کہ اگر ججوں کو گواہی کی صداقت میں شک ہو تو انہیں لازم ہے کہ بذات خود ان کے حالات کی تفتیش کریں اور سرٹیفکٹ کا اعتبار نہ کریں۔

بعض مسلمان فقہاء نے دوسری رائے کو بھی اختیار کیا ہے، جیسا کہ پہلے گزرا۔ چنانچہ بعض فقہاء نے تسلیم کیا ہے کہ چونکہ گواہی پر فیصلہ کر دینے کی پابندی خلاف قیاس ہے، لہذا یہ مناسب نہیں کہ گواہی کو فیصلہ کرنے کے لیے لازمی حجت قرار دیا جائے، کیونکہ گواہی بھی ایک خبر ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہے اور بعض فقہاء، جیسے ابن القیم الجوزیہ، کے نزدیک قاضی کا فرض ہے کہ کسی نہ کسی طریقے سے معاملے کی اصلیت معلوم کرے، خواہ وہ ایک سچے گواہ کے ذریعے ہی سے ہو۔ ان کی رائے میں گواہی تو حق و انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور حق کی حفاظت اور اسے بروئے کار لانا ضروری ہے۔ اسی بنا پر ابن نجیم نے بھی کتاب "الاشباہ" میں کہا ہے کہ اگر قاضی کو کسی معاملے

۱: یہ حکم ۲۸ جمادی الاول ۱۳۳۲ھ مطابق ۹ اپریل ۱۳۳۰ مالیہ اور ۱۹۱۴ء کو جاری ہوا اور جریدہ "علمیہ" شمارہ ۱ کے صفحہ ۳۶ پر مشتہر کیا گیا۔

میں شک ہو جائے تو وہ فیصلے میں تاخیر کر سکتا ہے[1]

اور یہ اصول ، جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں ، ایک انصاف پسند قاضی کے لیے بڑا دانش مندانہ طریق کار ہے جس کے ذریعے وہ بذات خود دعاوی کو جانچ سکتا ہے - جب وہ گواہی کے بارے میں بالکل مطمئن ہو جائے تو اس کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اسے گواہی میں شک و شبہ باقی رہے تو قبول نہ کرے تاکہ وہ اس بارے میں مطمئن ہو سکے کہ اس نے اپنا وہ فریضہ ادا کر دیا جو شرع اسلامی نے اس پر اس آیۂ کریمہ کی رو سے عائد کیا تھا : ''و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل''[2] (یعنی (اے مسلمانو !) جب تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیا کرو تو عدل و انصاف کے ساتھ کرو) -

متضاد گواہی :

یہاں آخری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مدعیٰ علیہ کو جائز ہے کہ مدعی کی گواہی کے مقابلے میں شہادت نقیض پیش کرے " اس سوال کا جواب ذرا تفصیل طلب ہے - پس اگر مدعیٰ علیہ کے پاس اپنے بری الذمہ ہونے کا ایسا ثبوت موجود ہے جس کے ذریعے وہ مدعی کے دعوے کی

---

۱ - اس تمام بحث کے لیے ''جامع الفصولین'' دیکھیے (جلد ۱ ، صفحہ ۱۶) اور ''دررالحکام'' شرح ''غررالاحکام'' (جلد ۲ ، صفحہ ۱۷۳) اور ''الاشباہ و النظائر'' لابن نجیم (صفحہ ۸۹) اور ''الطرق الحکمیة'' میں مقام مذکور -

۲ - سورۂ نساء (۴) ۵۸ -

تردید کر سکتا ہے[1] تو جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق وہ شہادت نقیض پیش کر سکتا ہے، لیکن اگر مدعیٰ علیہ کے پاس اس قسم کا ثبوت موجود نہ ہو تو بھی اسے گواہوں کی دیانت پر تنقید کرتے ہوئے ایسی گواہی پیش کرنے کا حق حاصل ہوگا جو مدعی کی گواہی کو کمزور کر دے[2]۔

اکثر قوانین جدیدہ اصول مذکور سے بھی آگے بڑھ گئے ہیں۔ چنانچہ ان کی رو سے مدعیٰ علیہ ہر حال میں مدعی کی گواہی کے خلاف ثبوت پیش کر سکتا ہے، جیسے لبنان کی عدالتوں کے قانون اساسی میں مذکور ہے کہ "یہ ضروری نہیں کہ جج کے فیصلے میں (جو گواہ گزرنے کے بعد کیا گیا ہو) اس امر کی اجازت بالصراحۃ دی گئی ہو کہ مدعیٰ علیہ مدعی کے خلاف گواہان نقیض پیش کر سکتا ہے کیونکہ ہر تحقیق کے بعد تحقیق نقیض کا جواز یقیناً باقی رہتا ہے" (دفعہ ۲۵۵)۔

اصول مذکور کی بنا پر یہ بھی ضروری نہیں کہ نیک چلنی کا سرٹیفکیٹ طلب کیا جائے۔ چونکہ "مجلہ" کی دفعہ ۱۷۱۶

---

۱ - یہ فیصلہ قرضے یا کسی چیز کو فروخت کرنے کے دعوے کی اختلافی صورت میں ہے - لیکن اگر یہ اختلاف استحقاق حق کے بارے میں ہو تو اس میں یہ اختلاف مذاہب کچھ تفصیل ہے - دیکھو "بدایۃ المجتہد (جلد ۲، صفحہ ۳۹۱) اور کتاب "التاج و الاکلیل" برائے مختصر سیدی خلیل للمواق (برحاشیہ "الحطاب" جلد ۶، صفحہ ۲۱۳)۔

۲ - دیکھو "مجلہ" کی دفعہ ۱۷۲۳ اور "الخرشی" کی شرح "عدوی" کا حاشیہ (جلد ۵، صفحہ ۱۵۹ کے حاشیہ پر)۔

کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق ضروری ہے اس لیے لبنان کے قانون مجریہ ۲۹ مئی ۱۹۲۹ء کی رو سے نیک چلنی کی تصدیق جج کی رائے پر موقوف ہے؛ خواہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے یا نہ کرے ۔ حتیٰ کہ لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی میں تو تصدیق نیک چلنی کے طریقے کو ترک ہی کر دیا گیا ہے اور جج کو اس بات سے بالکل روک دیا گیا ہے کہ وہ اس کے لیے احکام جاری کرے (دفعہ ۳۷۸ کا آخری فقرہ) ۔

بند چہارم

قسم

قسم لینا :

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ دلائل شرعیہ تین ہیں : اقرار ، گواہی اور قسم ۔ اگر کسی نے اپنے حق کا دعویٰ دوسرے پر کیا اور مدعیٰ علیہ نے دعویٰ تسلیم نہ کیا ، اس صورت میں اگر مدعی گواہی پیش نہ کر سکے تو اسے چاہیے کہ مدعیٰ علیہ سے قسم لے ، ورنہ اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا ۔ اور اس کی دلیل رسول اللہ صلعم کی یہ حدیث ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے مدعی سے فرمایا کہ ''الک بینة'' ؟ (کیا تیرے پاس گواہ ہے ؟) مدعی نے عرض کیا کہ ''نہیں''۔ اس پر آنحضرت صلعم نے فرمایا ''لک الیمین'' (تجھے قسم لینے کا حق ہے) ۔ اس نے عرض کیا کہ وہ بے دھڑک قسم کھا لیگا ۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ''لیس لک الا ھذا شاھداک او یمینہ''[1] (یعنی تیرے لیے صرف دو ہی صورتیں ہیں یا تو دو گواہ پیش کر یا مدعیٰ علیہ سے قسم لے) ۔

---

[1]- ''مبسوط'' جلد ۱۷ ، صفحہ ۳۰ ۔ اس حدیث کو امام بخاری نے روایت کیا ہے ، دیکھو بخاری کی شرح ''عینی'' جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۴۳ و ۲۴۸ ۔

قسم صرف اللہ کی صحیح ہوگی بدلیل حدیث ذیل :
''من کان حالفاً فلا یحلف الا باللہ''[1] (یعنی جو شخص قسم کھائے وہ صرف اللہ کی قسم کھائے) - قسم صرف مقدمات مال میں رکھی گئی ہے ، فوجداری مقدمات کے لیے نہیں ہے - ان دونوں قسم کے مقدمات کے علاوہ دیگر قسم کے مقدمات میں اختلاف ہے کہ ان میں قسم جائز ہے یا نہیں -

جب مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے تو تین حال سے خالی نہیں، یا تو وہ قسم کھا لے گا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا اور یا وہ مدعی سے قسم لے گا - اب ہم مختصر طور پر انہی کی وضاحت کریں گے[2] -

مدعیٰ علیہ کی قسم :

اگر مدعیٰ علیہ سے قسم لی جائے اور وہ قسم کھا لے کہ وہ بری الذمہ ہے تو مدعی کا دعویٰ خارج کر دیا

---

۱ - اس حدیث کو سیوطی نے نسائی سے ''جامع الصغیر'' میں نقل کیا ہے، نمبر ۸۹۶۶ -

۲ - اس مسئلہ کے سلسلے میں دیکھیے ''مبسوط'' سرخسی کی (جلد ۱۶ ، صفحہ ۱۱۹ و جلد ۱۷، صفحہ ۲۹) اور ''بدائع'' (جلد ۶ ، صفحہ ۲۲۹ اور اس کے بعد) اور کتاب ''الام'' (جلد ۷، صفحہ ۳۴ اور اس کے بعد ، نیز صفحہ ۱۳۰) اور ''مدونۃالکبریٰ'' (جلد ۱۰ ، صفحہ ۳۲) اور ''المحلی'' (جلد ۹ ، صفحہ ۳۷۱ اور اس کے بعد) اور ''شرح بخاری عینی'' (جلد ۱۳ ، صفحہ ۲۵۷) اور ''الوجیز'' للغزالی (جلد ۲، صفحہ ۲۶۵) اور ''مغنی'' (جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۲۳ اور اس کے بعد) اور ''اعلام الموقعین'' (جلد ۳ ، صفحہ ۳۴۳) اور ''بدایۃ المجتہد'' (جلد ۲، صفحہ ۳۸۶ اور اس کے بعد) اور ''الطرق الحکمیۃ'' (صفحہ ۲۱۷ اور اس کے بعد) -

جائے گی ۔ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں ۔ مگر ہاں اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ قسم کھانے کے بعد گواہی قبول ہوگی یا نہیں ، یعنی جب مدعی مدعیٰ علیہ سے قسم لے چکے ، پھر اپنے دعوے پر گواہی پیش کر دے تو وہ گواہی قبول ہوگی یا نہیں ؟ اس مسئلے میں تین قول ہیں :
پہلا قول یہ ہے کہ قسم کمزور دلیل ہے جس سے کسی مقدمے کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا ، لہذا اس کے بعد بھی گواہی مقبول ہوگی ، کیونکہ گواہی اصل ہے اور قسم اس کی قائم مقام ۔ پس جب اصل موجود ہو تو قائم مقام کے ذریعے فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہی اصول عمر بن خطاب نے اختیار کیا تھا ۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ ''الیمین الفاجرة احق ان ترد من البینة العادلة'' (یعنی سچی گواہی کی موجودگی میں جھوٹی قسم رد کر دینے کے لائق ہے) ۔ اور قضاۃ سلف میں سے ایک گروہ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے ۔ چنانچہ امام بخاری نے طاؤس اور ابراہیم اور شریح کی روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے کہا : ''سچی گواہی جھوٹی قسم سے زیادہ قابل قبول ہے'' اور امام ابو حنیفہ ، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا بھی یہی مسلک ہے ۔

لیکن ''مجلة الاحکام العدلیه'' میں اس مسئلے کے متعلق کوئی صریح حکم موجود نہیں ، بلکہ اس نے بھی اس مسئلے میں کتب حنفیہ کی طرف رجوع کیا ہے یعنی قول اول کی طرف ، جیسا کہ آپ اس کی مستند شروح میں پائیں گے[1] ۔

مگر مسئلہ ہذا دو وجہ سے عملاً نادر الوجود ہے ۔

---

۱ ۔ دیکھو شرح علی حیدر ضمن دفعہ ۱۸۴۲ ۔

اول اس لیے کہ امام اعظم کی رائے مختار کی رو سے یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جب مدعی گواہی پیش کرنے سے قاصر ہو[1] - دوسرے اس لیے کہ ''مجلہ'' میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ اگر مدعی کہدے کہ اس کے پاس کوئی گواہ نہیں اور پھر گواہ پیش کرنا چاہے یا کہے کہ اس کے پاس صرف ایک گواہ ہے ، پھر کہے کہ دوسرا گواہ بھی ہے ، اس صورت میں اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا[2] -

دوسرا قول امام مالک کا ہے ، کیونکہ انھوں نے مدعی کے لیے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ مدعیٰ علیہ سے قسم لینے کے بعد اپنے دعوے کی صداقت کے لیے گواہ پیش کرے

۱- یہی عالی کورٹ عثمانیہ کا فیصلہ ہے ، نمبر ۹۶۶ مجریہ ۱۲ مئی ۱۹۱۰ء - دیکھو ترکی کا ''جریدۃ عدلیۃ'' شمارہ ۱۳ ، صفحہ ۵۲۹ - امام ابو یوسف اس کے خلاف ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مدعی گواہ رکھتے ہوئے مدعیٰ علیہ سے قسم لے سکتا ہے لیکن امام محمد کی روایت کے بارے میں خصاف کی روایت تو یہ ہے کہ وہ ابو یوسف کی رائے سے متفق ہیں اور طحاوی کی روایت کے مطابق وہ امام اعظم کی رائے سے متفق ہیں - اس تحقیق کے لیے دیکھو ''نتائج الافکار'' تکملۂ شرح فتح القدیر ''ھدایہ'' پر ، جلد ۶ ، صفحہ ۱۵۳ - ۱۵۵ -

۲- دفعہ ۱۷۵۳ - یہ اصول امام محمد کی رائے کے موافق ہے ور امام اعظم کی رائے کے خلاف ہے جیسا کہ اسی دفعہ کی تشریح میں علی حیدر نے فتاویٰ ''الولوالجیہ'' وغیرہ سے نقل کیا ہے - اسی طرح حکومت عثمانیہ کی عدالت ہائے حقوق کے قانون اساسی کی دفعہ ۸۳ و ۸۵ کی رو سے یہ ضروری ہے کہ مدعی اپنے گواہوں کے نام بتائے اور انھیں حاضر کرے -

مگر شرط یہ ہے کہ قسم لینے سے پہلے مدعی کو گواہ کا علم نہ ہو ، لیکن اگر وہ گواہ کا علم رکھتے ہوئے پہلے مدعا علیہ سے قسم لے ، پھر گواہ پیش کرنا چاہے تو وہ گواہی قبول نہ کی جائے گی ، کیونکہ قسم لینے کے بعد مدعی کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہ ہوگا ۔ بعض اصحاب شافعی کا بھی یہی قول ہے ، جیسے امام غزالی وغیرہ ۔

تیسرے قول کی رو سے متنازع فیہ معاملے کے لیے قسم فیصلہ کن جز ہوگی اور اس کے بعد مدعی کی گواہی کی سماعت جائز نہ ہوگی ۔ ایک تو اس لیے کہ مدعی کا قسم لینا اس کے باقی حق کو ختم کر دے ہے ۔ پس گواہی کا حق ختم ہو جانے کے بعد گواہی قابل قبول نہ ہوگی ۔ دوسرے اس لیے کہ جس طرح گواہی پیش کرنے کے بعد مدعی کو سچا سمجھا جاتا ہے اور انکار کرنے والے کی قسم نظر انداز کر دی جاتی ہے اسی طرح قسم کھانے کے بعد مدعا علیہ کو سچا سمجھا جائے گا اور مدعی کی طرف سے گواہی معتبر نہ ہوگی ۔ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ اور ابو عبید وغیرہم بھی اسی رائے کے قائل ہیں ۔

یہی آخری نظریہ قوانین جدیدہ میں اختیار کیا گیا ہے ۔ چنانچہ فرانس کے قانون دیوانی کی دفعہ ۱۳۶۳ میں موجود ہے کہ قسم اس لیے فیصلہ کن چیز شمار ہوتی ہے کہ تنازعات ختم ہوں اور مقدمات کے لیے کوئی حد مقرر ہو جائے کہ وہ زیادہ طولانی نہ ہو جائیں ۔ فرانس کے اکثر ارباب عدالت اور ماہرین قانون نے وضاحت کرتے ہوئے کہا ہے کہ قسم ایک قسم کا عدالتی معاہدہ ہے جو مصالحت کے

مشابہ ہے اور دونوں فریق اس سے اور اس کے نتیجے سے وابستہ ہیں[1] -

اور اسی طرح لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی (دفعہ ۲۳۴) میں مذکور ہے جب مدعیٰ علیہ قسم کھا لے تو مدعی کو یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ مدعیٰ علیہ کی قسم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے دلیل پیش کرے - علاوہ بریں حسب قرار داد عدالتی اگر قسم کا جھوٹا ہونا ثابت ہو جائے تو گھاٹے میں رہنے والے فریق کو حق حاصل ہوگا کہ وہ ہرجانہ طلب کرے[2] -

مدعیٰ علیہ کے انکار پر مدعی سے قسم لی جائے گی :

ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا وہ اس صورت میں ہے جب مدعیٰ علیہ قسم کھا لے لیکن جب وہ قسم نہ کھائے یا قسم کھانے سے انکار کر دے تو آیا اس کے محض انکار پر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا یا مدعی سے قسم لی جائے گی ؟ اس مسئلے میں بڑی مختلف مذاہب ہیں -

---

۱- بعض ناقدین نے اس تفصیر پر تنقید کی ہے ، دیکھیے کتاب ''اصول المحاکمات المدنیة'' (Traite theorique et pratique de procedure civile) تالیف گلاسون ، تیسیہ اور موریل ، طبع سوم ، جلد ۲ ، نمبر ۶۹۶ اور جلد ۳ ، نمبر ۶۳۷ -

۲ - یہ فرانسیسی عدالت کے فیصلے کے خلاف ہے کیونکہ اس کی رو سے گھاٹے میں رہنے والا ہرجانے کا دعویٰ دائر نہیں کر سکتا - دیکھیے فیصلہ عدالت Rethel مجریہ ۵ ، جنوری ۱۹۰۵ء (D. ۱۹۰۵ ، ۲ ، ۳۰۹) -

مذھب حنفیہ اور امام احمد بن حنبل کی ایک روایت کے مطابق قسم سے انکار کرنا اقرار کے مرادف ھے - پس اگر مدعیٰ علیہ قسم سے انکار کر دے گا تو گویا اس نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا کیونکہ اگر وہ سچا ھوتا تو قسم سے انکار نہ کرتا - اور انکار دونوں طرح ھو سکتا ھے، صراحتاً ھو یا خاموشی کے ذریعے جو انکار کی دلیل ھے -

قول اول کی رو سے مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی یعنی مدعی سے اپنے دعوے میں سچا ھونے پر نہ تو مدعیٰ علیہ کی خواھش پر قسم لی جائے گی اور نہ خواھش کے بغیر - یہی اصول ''مجامع'' کے قواعد کلیہ میں اختیار کیا گیا ھے[1] کہ ''قسم ھمیشہ انکار پر لازم آتی ھے'' اور اس کی دلیل یہ حدیث شریف ھے ''البینة علی المدعی والیمین علی من انکر'' جیسا کہ پہلے گزرا - پس یہ حدیث مطلق ھے اور اس میں کوئی ایسا حکم نہیں ھے جس سے یہ ثابت ھو کہ مدعی سے قسم لی جائے گی - یہی حکم ''مجلة الاحکام العدلیہ'' نے اختیار کیا ھے (دفعہ ۱۸۲۰) -

مگر باقی ائمہ کے نزدیک اور امام احمد بن حنبل کی دوسری روایت کی رو سے مدعیٰ علیہ کا قسم کھانے سے صرف انکار کر دینا اس بات کے لیے کافی نہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کر دیا جائے، کیونکہ یہ ایک کمزور دلیل ھے لہذا اس کی تقویت کے لیے مدعیٰ علیہ کے بلا طلب مدعی سے اس بات پر قسم لینا ضروری ھے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ھے - پس اگر وہ قسم کھا لے گا تو اس کے حق میں

---

۱ - ''منافع'' صفحہ ۳۲۵ -

فیصلہ کیا جائے گا ورنہ دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ اس مسئلے کا استدلال یہ ہے کہ جو حدیث ہم نے بیان کی ، (الیمین علی المدعیٰ علیہ) اس میں مدعیٰ علیہ کے قسم کھانے سے انکار کا ذکر نہیں ہے ۔ نیز رسول اللہ صلعم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدعی سے قسم لینے کا فیصلہ فرمایا[1] ۔ امام مالک نے اس قول کو مقدمات مال کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور امام شافعی نے تمام مقدمات کے لیے فرمایا ہے ، مگر امام شافعی کے بعض مقلدین نے ، مثلاً امام غزالی نے مدعی سے قسم لینے کو اس صورت میں ناجائز قرار دیا ہے جب وہ بادشاہ ہو[2] ۔ شیعہ امامیہ کا مسلک بھی یہی ہے کہ مدعی سے قسم لی جائے[3] ۔

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذہب ظاہری کے مقلدین اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک یہ ہے کہ قسم کھانے سے انکار کی صورت میں بالکل کوئی فیصلہ نہ کیا جائے گا اور نہ سوائے بعض صورتوں کے مدعی سے قسم لی جائے گی ۔ ان حضرات کے نزدیک جب مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور مدعی علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اسے قسم کھانے پر مجبور کیا جائے گا ، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے ۔ بالفاظ دیگر مدعی علیہ کے لیے دو ہی صورتیں ہیں یا تو وہ مدعی کے حق کا اقرار کرے اور یا اس کی تردید کرے

---

۱ ۔ اس حدیث کو دار قطنی نے روایت کیا ہے ، دیکھو ''مغنی'' جلد ۱۲ ، صفحہ ۱۲۴ ۔

۲ ۔ ''الوجیز'' جلد ۲ ، صفحہ ۲۶۶ ۔

۳ ۔ ''شرائع الاسلام'' للحلی صفحہ ۳۰۱ ۔

ہوئے اپنے بری الذمہ ہونے پر قسم کھائے۔

اکثر قوانین جدیدہ نے (جنھوں نے قسم جائز قرار دی ہے) درمیانی رائے اختیار کی ہے۔ ادھر تو ان کے نزدیک مذہب حنفی کی طرح مدعی علیہ کے قسم کھانے سے انکار کی صورت میں اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اور ادھر باقی مذاہب اسلامیہ کی طرح مدعی علیہ کو حق حاصل ہوگا کہ وہ مدعی سے قسم لے۔ چنانچہ اس درمیانی زاویۂ نگاہ سے اگر مدعی مطلوبہ قسم کھا لے کہ وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا دعویٰ خارج کر دیا جائے گا۔ یہی مفہوم لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی میں بیان کیا گیا ہے کہ ''فریقین میں سے جس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے، اگر وہ خود قسم کھانے یا اپنے فریق مخالف سے قسم لینے سے انکار کر دے یا ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق کے مطالبے پر قسم نہ کھائے تو وہ اپنے مقصد میں ناکام سمجھا جائے گا'' (دفعہ ۲۳۲)۔

قسم کا استعمال :

قسم مقدمات کا فیصلہ کرنے یا اثبات حق کا سب سے پرانا طریقہ ہے جس کی بنیاد نظریے پر ہے کہ قسم کھانے والے کے لیے ایک مذہبی تنبیہ ہے جس کے ذریعے اسے خدا یاد دلایا جاتا ہے جس نے سیدھے راستے پر چلنے کا حکم دیا ہے۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قسم

بتانے والا خدا سے ڈر کر سچ کہے اور جھوٹ سے احتراز کرے۔

باوجود اس کے عدالتی تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ قسم ایک کمزور دلیل ہے اور اس سے صرف مجبوری کے وقت ہی کام لیا جاتا ہے ، نیز یہ کہ جس سے قسم لی جائے وہ بلا تامل فوراً قسم کھا لیتا ہے ، الا ماشاء اللہ۔ انسان کے بنائے ہوئے بعض قوانین میں قسم کا طریقہ رائج نہیں ، اگرچہ اکثر بلاد لاتینیہ میں قسم کا رواج ہے مگر وہ ایسی فیصلہ کن دلیل نہیں سمجھی جاتی جیسی کہ ہم نے دوسرے قوانین میں بیان کی ہے ، جیسے انگریزی قانون اور اس جیسے دیگر قوانین۔

قسم کا استعمال ان ملکوں میں بھی ، جہاں وہ بحیثیت حجت تسلیم کی جاتی ہے ، پہلے کی نسبت بہت کم ہوگیا ہے ، جیسے حکومت عثمانیہ کی عدالتوں کے قانون اساسی میں یہ اصول تھا کہ جو شخص اپنا دعویٰ ثابت کرنے کی قدرت نہ رکھتا اس سے دریافت کیا جاتا تھا کہ آیا وہ اپنے فریق مخالف سے قسم لینا چاہتا ہے۔ یعنی قاضی کا فرض تھا کہ جب وہ مدعی کو اثبات دعویٰ سے قاصر پائے تو اسے آگاہ کر دے کہ اسے قسم لینے کا حق ہے (دفعہ ۹۲)۔ لیکن آج کل لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے مدعی کو اس کے حق سے آگاہ کرنا قاضی پر واجب نہیں۔

حاکم کی طرف سے قسم کی تحریک :

اب تک اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ مدعی ،

مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کر سکتا ہے ، لیکن اس امر کی وضاحت نہیں ہوئی کہ آیا حاکم کمزور فریق سے از خود قسم لینے کا مطالبہ کر سکتا ہے یا نہیں ؟ اس سوال کا جواب تفصیل طلب ہے ۔

بعض قوانین جدیدہ نے قسم کو تو تسلیم کیا ہے مگر وہ اسے قسم تکمیلی کے نام سے موسوم کرتے ہیں تاکہ اس قسم اور قسم حاسمہ (فیصلہ کن قسم) میں فرق رہے جس کا ذکر ابھی گزرا ۔ چنانچہ جدید قوانین کی رو سے جج خود اپنی مرضی سے جس فریق کے ثبوت میں کمی پائے اسے قسم کھانے پر مجبور کر سکتا ہے ، جب کہ مدعی یا مدعی علیہ کا بیان نہ تو پایۂ ثبوت کو پہنچا ہو اور نہ بالکل بے ثبوت ہی ہو ۔[1] بالفاظ دیگر جس فریق کا قول پوری طرح ثابت نہ ہو سکے تو جج کو یہ حق ہوگا کہ تکمیل کے لیے اس سے قسم لے ۔

یہ قسم ویسی ہی ہے جیسی شرع اسلامی میں مدعی سے اس وقت لی جاتی ہے جب اس کے دعوے پر صرف ایک گواہ ہو اور ان مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ایک گواہ کی موجودگی میں مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا جائز ہے ، مگر مذہب حنفی اور ''مجلہ'' کی رو سے اس طرح کا فیصلہ جائز نہیں ۔

''مجلہ'' کا اصل قاعدہ یہ ہے کہ قسم صرف فریق مخالف کے مطالبے پر لی جاتی ہے ، لیکن چار صورتوں میں حاکم

---

۱ ۔ دیکھو لبنان کی عدالت ہائے دیوانی کے اصول اساسی (دفعات ۲۲۸ و ۲۳۷ اور ان کے بعد) ۔

خود اپنی طرف سے قسم کی تحریک کر سکتا ہے : ایک اس وقت جب کوئی شخص حق ترکہ کا دعویٰ کرے اور اسے ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے حسب ذیل امور پر قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق میت کے ترکے میں سے خود یا کسی ذریعے سے نہ تو حاصل کیا ہے ، نہ اسے معاف کیا ہے ، نہ کسی کی تحویل میں دیا ہے ، نہ کسی کے واجبات ادا کرنے میں صرف کیا ہے اور نہ یہ حق متوفی کی طرف سے کہیں رہن رکھا ہؤا ہے ۔ اسی قسم کو یمین الاستظہار کہتے ہیں ۔ دوسری جب کوئی شخص مال کا حق دار ہو اور اپنا حق ثابت بھی کر دے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے یہ مال نہ تو فروخت کیا ہے ، نہ کسی کو ہبہ کیا ہے اور نہ کسی طرح اپنی ملکیت سے خارج کیا ہے ۔ تیسری جب خریدار خریدی ہوئی چیز کو عیب کی وجہ سے واپس کرنا چاہے تو حاکم اس سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنے قول سے اس عیب پر اپنی نا رضا مندی کا اظہار کر دیا تھا یا بطور ملکیت اسے استعمال نہ کر کے عملاً اپنی نا رضامندی کا اظہار کیا تھا ۔ چوتھی جب حاکم حق شفعہ کا فیصلہ کرے تو وہ صاحب حق شفعہ سے یہ قسم لے گا کہ اس نے اپنا حق شفعہ کسی طریقے سے بھی ختم نہیں کیا ہے'' (دفعہ ۱۷۴۶) ۔

پہلی یعنی قسم استظہار کی صورت میں تمام ائمہ حنفیہ متفق ہیں اور باقی تین صورتوں کے صرف امام ابو یوسف قائل ہیں لیکن طرفین (امام اعظم و محمد بن حسن) قائل نہیں ۔ امام ابو یوسف نے ان میں ایک اور صورت کا اضافہ کیا ہے ۔

وہ یہ کہ جب عورت اپنے گم شدہ شوہر پر نان نفقہ کا دعویٰ کرے تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اس کے شوہر نے نہ تو اس کے لیے کچھ باقی چھوڑا ہے اور نہ نان نفقہ دیا ہے ۔[۱]

آخر میں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ "مجلہ" میں ایسی صورتیں بھی بیان کی گئی ہیں جن میں حاکم دونوں فریقوں سے قسم لیتا ہے ، ان صورتوں کو "احوال التحالف" کہتے ہیں مگر یہاں ان کی تشریح کی گنجائش نہیں ۔[۲]

---

۱ ۔ دیکھو "فتاویٰ بزازیہ" یا "جامع الوجیز" لابن بزاز بر حاشیۂ "ہندیہ" جلد ۵ ، صفحہ ۱۶۸ - ۱۶۹ ۔

۲ - "مجلہ" کی دفعہ ۱۷۷۸ اور اس کے بعد ۔

بند پنجم

شہادت کے دیگر مسائل

تحریری گواهی :

موجودہ زمانے میں تحریری گواهی جو دستاویزات وغیرہ میں هوتی هے ، اثبات دعویٰ کے اهم اور قوی تر دلائل میں شمار هوتی هے ۔ اس کی وجہ یہ هے کہ زمانہ قدیم کی نسبت آج کل لکھنا بہت عام اور سہل هو گیا هے ، حتیٰ کہ قوانین جدیدہ مثلاً قانون عثمانی اور قانون لبنانی کی رو سے اهم مقدمات دیوانی میں تحریری ثبوت ضروری هے اور ایسے مقدمات میں سوائے مخصوص حالات کے زبانی گواهی بالکل قبول نہیں کی جاتی ۔

مگر زمانہ قدیم میں یہ حال نہ تھا ۔ چنانچہ فرانس کے قرون وسطیٰ کے قانون میں یہ موجود هے کہ زبانی گواهی تحریری ثبوت سے زیادہ بہتر هے[1] ۔ اسی طرح شرع اسلامی میں زبانی گواهی اس لیے زیادہ مروج تھی کہ اس زمانے میں آج کل کی نسبت لکھنے کا رواج بہت کم تھا اور لوگ دستاویز لکھنا نہ جانتے تھے، سوائے میعادی قرضے کے کہ جس کا حکم

---

۱ - دیکھئے درلان و کابیتان کی کتاب ''فرانس کا قانون دیوانی'' مطبوعہ پیرس ۱۹۲۳ء (جلد ۲، صفحہ ۲۲۱) ۔

اس آیۃ کریمہ میں دیا گیا ہے ''اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ ولیکتب بینکم کاتب بالعدل''[1] (یعنی اے مسلمانو ! جب تم مقررہ میعاد کے لیے قرضے کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو اور لکھنے والے کو چاہیے کہ بالکل صحیح صحیح لکھے) - جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ اس آیۃ کریمہ میں تحریری گواہی کا حکم اس لیے ہے کہ ایسی گواہی مستحب ہے نہ کہ واجب[2] -

اسی بناء پر فقہ اسلامی کی کتابوں میں تحریری گواہی کو ایسی اہمیت حاصل نہیں جیسی کہ زبانی گواہی کو حاصل ہے - اس کے علاوہ تحریری گواہی کے شرائط قبولیت میں بہت اختلاف ہے - بہر حال فقہاء کے نزدیک تحریری گواہی اصولی طور پر اساسی دلائل شرعیہ میں شمار نہیں کی جاتی ، بلکہ اس کا ذکر یا تو ''باب اقرار بالکتابہ'' کے ضمن میں کیا گیا ہے یا ''باب شہادۃ علی خط المقر'' کے ضمن میں ہے[3] -

چونکہ یہاں اس مسئلے کے اختلافات کو بوضاحت بیان کرنے کی گنجائش نہیں اس لیے ہم اس کے متعلق مختصر

---

۱ - سورۃ بقرۃ (۲) ۲۸۲ -

۲ - ''تفسیر فخرالدین رازی'' میں آیۃ مذکورہ کی تفسیر دیکھئے (جلد ۲ ، صفحہ ۳۶۴) -

۳ - دیکھو ''المبسوط'' (جلد ۱۸ ، صفحہ ۱۷۲ اور اس کے بعد) اور سیدی خلیل کی ''شرح مواهب‌الجلیل'' للحطاب (جلد ۶ ، صفحہ ۱۸۷ اور اس کے بعد) اور ''تبصرۃالحکام'' لابن فرحون (جلد ۱ ، صفحہ ۳۹۴) -

طور پر صرف وہ مضمون بیان کریں گے جو ''مجلۃالاحکام العدلیہ'' میں ہے ۔

مذہب حنفی کا یہ اصول ہے کہ چونکہ خط ایک دوسرے سے مشابہ ہوتا ہے لہذا نہ تو اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ ہو سکتا ہے ، یا جیسا کہ ''فتاویٰ خیریہ'' کے مؤلف نے کہا ہے : ''خط شرعی حیثیت سے حجت نہیں بن سکتا'' اور حجت شرعی صرف تین ہیں : زبانی گواہی ، اقرار اور انکار ۔ شرع اسلامی محمد صلعم کی شریعت ہے جو اولاد عدنان کے سردار ہیں ۔ شرع اسلامی کاغذی نقوش نہیں ، خواہ وہ کسی قسم کے ہوں کیونکہ اعتبار اس کا ہے جو واقعہ موجود ہو نہ اس تحریر کا جس میں وہ واقعہ لکھا ہوا ہے تاوقتیکہ شارع نے خود اس کی صراحت نہ کر دی ہو ۔ تحریر کا کسی فاضل امام نے اعتبار نہیں کیا تاوقتیکہ اس کے لیے نص قطعی کی سند موجود نہ ہو[1] ۔

لیکن جب کاروبار دستاویزات کے ذریعے ہونے لگا اور لوگ ان پر اعتماد کرنے کے عادی ہوگئے تو علماء متاخرین نے بطور استحسان تحریری ثبوت قبول کرنے اور اس کے ذریعے معاملات طے کرنے کو جائز قرار دیا[2] ۔ اسی اصول کو

---

۱ - ''فتاویٰ خیریۃ'' ، مطبوعہ دارالسعادۃ ۱۳۱۱ھ (جلد ۲ ، صفحہ ٦٧) ۔

۲ - ''مبسوط'' مقام مذکور اور ''اشباہ'' لابن نجیم (صفحہ ۸٦) اور ''رسالۃ نشرالعرف'' لابن عابدین (صفحہ ۳۱-۳۲) اور ''منافع'' (صفحہ ۳۲۹) ۔

"مجلۃالاحکام العدلیہ" نے اختیار کرتے ہوئے قرضے اور تجارتی کاروبار کی دستاویزات کے ذریعے اثبات دعویٰ کو جائز قرار دیا ہے ، بشرطیکہ ان کے جعلی ہونے کا شبہ نہ ہو ، نیز تحریری دستاویزات کا اعتبار کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا کہ "تحریری اقرار بھی ایسا ہی ہے جیسا زبانی اقرار" ۔ اسی طرح سرکاری دستاویزات کے مطابق عمل درآمد کیا جائے گا ، بشرطیکہ وہ جعل و فریب سے محفوظ ہوں ، جیسے شاہی اجازت نامے ، تمسکات اور عدالتوں کے رجسٹر وغیرہ"[1] ۔

یقینی قرینہ :

آخر میں یہ بتا دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علاوہ دلائل شرعیہ کے ، یعنی اقرار ، گواہی اور قسم کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ، قرینۂ قاطعہ بھی فیصلہ کرنے کا ایک ذریعہ ہے ۔ "مجلہ" نے بھی اسے اختیار کیا ہے اور قرینے کی یہ تعریف کی ہے کہ ایسی علامت جس کے ذریعے کسی معاملے کا یقین حاصل ہو جائے ۔ مثلاً جب کوئی شخص سہما ہوا سا کسی خالی گھر سے اس حالت میں نکلے کہ اس کے ہاتھ میں خون آلودہ چھری ہو اور اس گھر کے اندر ایک شخص تازہ مرا ہوا پایا جائے تو یہ باور کیا جائے گا کہ وہی اس مقتول کا قاتل ہے اور ایسے بے بنیاد اور وہمی شبہات کا کچھ خیال نہ کیا جائے گا کہ شاید مقتول نے خودکشی کی ہو (دفعہ ۱۷۴۰ و ۱۷۴۱) ۔

مثال مذکور ، جیسے علامہ ابوالیسر محمد بن الغرس نے

---

۱ - اس کی تفصیل دفعات ۱۶۰۶-۱۶۱۲ و ۱۷۳۶-۱۷۳۹ میں دیکھئے ۔

"الفواکه البدریة" میں بیان کیا ھے ، اسی وقت کام دے سکتی ھے جب جج کو اور ذرائع سے بھی معلوم ھو جائے کہ در اصل واقعہ یہی ھے جس کی علامتیں پائی جاتی ھیں اور اس کا ثبوت یقیناً مقدمے کے تفصیلی حالات پر منحصر ھے ، کیونکہ ممکن ھے کہ وہ خوف زدہ شخص مقتول کا کوئی عزیز ھو ، جو مقتول کی چیخ سن کر قتل کے بعد فوراً مقتول کے پاس آ گیا ھو اور چھری زمین سے اٹھا کر فریاد کرنے نکلا ھو ، یا وہ قاتل کو تلاش کر رھا ھو تا کہ اسی چھری سے اس سے انتقام لے ، یا کسی دیگر معقول وجہ سے اس نے ایسا کیا ھو ۔ پس اس حالت میں بغیر شک کیے اس شخص کو قاتل سمجھنا صحیح نہ ھوگا ۔

اسی طرح فقہاء حنفیہ نے آثار و قرائن کے ذریعے فیصلہ کرنے کو بہت سے مقامات پر بیان کیا ھے ؛ مثلاً جب ایسی کشتی کی ملکیت کے بارے میں دو شخصوں کا اختلاف ھو جس میں آٹا بھرا ھوا ھو اور ان میں سے ایک تاجر ھو اور دوسرا ملاح اور گواہ دونوں میں سے ایک کے پاس بھی نہ ھوں ، اس صورت میں فیصلہ یہ ھوگا کہ آٹا تاجر کی ملکیت قرار پائے گا اور کشتی ملاح کی ملکیت قرار پائے گی ۔

اس قسم کے آثار و قرائن کا انحصار جج کے اندازے ، واقعات حال اور عرف عام پر ھے ۔ اسی وجہ سے ان آثار کا نام "قرائن الاحوال العرفیہ" (یعنی حالات کے عام قرائن) رکھا گیا ھے ۔ ایسے قرائن آج کل فوج داری مقدمات میں تو اس حیثیت سے مقبول ھیں کہ وہ جج کی طمانیت خاطر اور اس کی وجدانی قوتوں کو بیدار کرنے کا ذریعہ ھیں ، لیکن مقدمات

دیوانی میں ایسے قرائن اس وقت تک مقبول نہیں جب تک کہ ان کا تعین نہ ہو جائے۔ چنانچہ لبنان کی عدالت ھائے دیوانی کے قانون اساسی کی رو سے ایسے قرائن غیر قانونی قرار دے ئئے ھیں اور ان کی تعریف یوں کی گئی ھے کہ قرائن ان علامات کو کہتے ھیں جنھیں جج کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ھے اور ان سے جج کی عقل و فراست کو جلا حاصل ھوتی ھے۔ اس قسم کے قرائن صرف انھی حالات میں قابل قبول ھوتے ھیں جن میں قانون کی رو سے زبانی گواھی کی اجازت ھو؛ نیز قرائن اھم و صریح ھوں اور آپس میں ایک دوسرے کے موافق ھوں (دفعہ ۳۰۲ و ۳۱۰)۔

دوسری قسم قانونی قرائن کی ھے۔ وہ ایسے علامات کہلاتے ھیں جنھیں شارع کسی مشہور واقعے میں دیکھ کر ان کے مطابق کسی غیر مشہور واقعے کا فیصلہ کرتا ھے۔ قانون لبنانی میں ایسے قرائن کی مثال جائیداد منقولہ کا قبضہ ھے، جب کہ نیک نیتی اور ایمان داری کے ساتھ ھو اور اعلانیہ ھو جس میں شک و شبہ کی گنجائش باقی نہ رھے۔ ایسا قبضہ ملکیت کی علامت شمار ھوگا اور اس قرینے کے خلاف کوئی گواھی قبول نہ ھوگی[۱]۔

فقہ اسلامی میں قانونی قرائن کی کئی مثالیں بیان کی

۱۔ دیکھو "قانون اصول المحاکمات المدنیۃ کی" دفعہ ۳۰۰ اور ایسا ھی فرانس کا یہ مشہور قانون ھے کہ جائداد منقولہ پر قبضہ بھی ملکیت کا ایک ثبوت ھے (en fait de meubles, possession vaut titre)۔

گئی ہیں ، جن میں سے بعض استصحاب حال کے بیان میں گزر چکی ہیں ؛ نیز قانونی قرینے کی ایک مثال یہ ہے کہ حدیث ''الولد للفراش'' پر عمل کرتے ہوئے چند شرائط قانونی کے ساتھ بچہ شوہر کا ہوگا ۔[1]

تناقض :

قواعد کلیہ میں ایک ایسا قانون بھی ہے جس کا تعلق ثبوت بہم پہنچانے کے اس مرحلے سے ہے جب دوران مقدمہ میں کہیں اختلاف پیدا ہو جائے ۔ اور اختلاف کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ کہ گواہوں کے بیان میں اختلاف ہو ۔ دوسری یہ کہ مدعی کے بیان میں اختلاف ہو ۔ ہم ان میں سے ہر ایک کو مختصر طور پر بیان کریں گے ۔

تناقض کی پہلی صورت ـــ تناقض گواہان :

اس قسم کا اختلاف اس وقت ہوتا ہے جب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں ۔ اس اختلاف کے متعلق ''مجلہ'' میں مذکور ہے کہ ایسی حالت میں گواہی حجت نہیں ہو سکتی ، لیکن اس سے حاکم کے فیصلے میں کوئی خلل واقع نہ ہوگا ۔ مثلاً اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی آئندہ بحیثیت حجت شرعی باقی نہ رہے گی ، لیکن اگر جج ان گواہوں کی سابقہ گواہی پر فیصلہ کر چکا ہے تو وہ بدستور

---

۱ - بقیہ حدیث یہ ہے ''و للعاهر الحجر'' زانی کے لیے پتھر ہے - یہ حدیث تمام معتبر کتابوں میں موجود ہے - دیکھو ''صحیح بخاری'' کی ''شرح عینی'' (جلد ۲۲ ، صفحہ ۹۰۲) اور دیکھو ''صحیح مسلم'' (جلد ۴ ، صفحہ ۱۷۱) ۔

باقی رہے گا اور گواہ اس فیصلے کے تاوان کے ذمہ دار ٹھہریں گے (دفعہ ۸۰) ۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب گواہ گواہی دینے کے بعد فیصلہ سے پہلے جج کے روبرو اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان کی گواہی کالعدم سمجھی جائے گی اور انہیں سزا ملے گی (دفعہ ۱۷۲۸) ۔ اس صورت میں تو جمہور فقہاء کا اتفاق ہے لیکن جب گواہ جج کے روبرو اپنی گواہی سے اس وقت پھریں جب وہ فیصلہ کر چکا ہو تو جج کا فیصلہ باقی رہے گا اور گواہوں کو فیصلے کا ہرجانہ ادا کرنا پڑے گا (دفعہ ۱۷۲۹) ۔

اسی سلسلے میں ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ علی بن ابی طالب کے سامنے دو شخصوں نے کسی کے خلاف چوری کی گواہی دی جس پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ۔ اس کے بعد انہوں نے اس چوری کا الزام دوسرے شخص پر لگاتے ہوئے گواہی دی تو حضرت علی نے فرمایا ''میں دوسرے شخص کے بارے میں تمہاری گواہی قبول نہیں کرتا اور پہلے شخص کے ہاتھ کاٹنے کا تاوان ڈالتا ہوں اور اگر مجھے یہ علم ہو جائے کہ تم نے قصداً ایسا کیا ہے تو تمہارے ہاتھ کاٹ دوں'' ۔

اس مسئلے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جائے تو جج کا فیصلہ منسوخ نہ ہوگا ۔ اس کا سبب بالفاظ شہاب الدین قرافی یہ ہے کہ جب فیصلہ شریعت کے مطابق دیانت دار گواہوں کی گواہی پر کر دیا گیا تو اس کے بعد جو خلاف گواہی دی گئی وہ گواہوں کی

طرف سے اس بات کا اقرار ہے کہ وہ فاسق ھیں اور فاسق کے قول سے فیصلہ نہیں ٹوٹ سکتا لہذا پہلا فیصلہ باقی رہے گا[1]۔

لیکن بعض فقہاء اس مسئلے میں جمہور سے اختلاف رکھتے ھیں ۔ جیسے امام اوزاعی ، سعید بن مسیب اور اہل ظاہر ، کہ ان کے نزدیک گواھوں کے پھر جانے سے ہر صورت میں فیصلہ ٹوٹ جائے گا ، کیونکہ فیصلہ گواھی پر قائم تھا ۔ پس جب گواہ اپنی گواھی سے پھر گئے تو جو فیصلہ گواھی پر مبنی تھا وہ بھی قائم نہ رہے گا ، جیسے بعض فقہاء کے نزدیک مسائل حدود و قصاص میں اگر گواہ حکم نافذ ھونے سے پہلے اپنی گواھی سے پھر جائیں تو فیصلہ نافذ نہ ھوگا کیونکہ حدود (سزائیں) شبہے کی بنا پر موقوف کر دی جاتی ھیں [2]۔

آخری ریمارک : اکثر قوانین جدیدہ کی رو سے جب گواھی کا جھوٹ ھونا ثابت ھو جائے جس پر فیصلہ مبنی تھا تو وہ لوگ جن کے خلاف گواھی دی گئی تھی ، بشرائط معینہ فیصلہ منسوخ کرنے کا مطالبہ کر سکتے ھیں ، جیسا کہ ''قانون اصول المحاکمات الجزائیہ عثمانی'' کی دفعہ ۳۴۹ اور

---

۱ - ''الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام و تصرفات القاضی و الامام'' صفحہ ۹۴ -

۲ - ان تمام مسائل کے لیے دیکھو ''مبسوط'' (جلد ۱۶ ، صفحہ ۱۷۸) اور ''شرح کبیر'' (مع ''مغنی'' جلد ۱۲) ، صفحہ ۱۱۳ اور اس کے بعد) اور ''المحلی'' (جلد ۹ ، صفحہ ۴۲۹) اور ''منہاج الطالبین'' (صفحہ ۱۳۸) ۔ نیز اسی کتاب میں گواھی سے پھر جانے کی صورت میں گواھوں پر فیصلے کے تاوان کا مسئلہ اور اس میں مختلف حالات اور مذاھب کے لحاظ سے اختلافات دیکھئے -

''قانون المحاکمات المدنیة اللبنانی'' کی دفعہ ۵۳۷ کی رو سے حالت مذکورہ میں دوبارہ فیصلہ کرنا جائز ہے۔

تناقض کی دوسری صورت — تناقض مدعی :

''مجلہ'' میں تناقض مدعی کی تعریف یہ کی گئی ہے :

''اس سے مدعی کا وہ بیان مراد ہے جو اس کے دعوے کے خلاف ہو ، یعنی ایسا بیان جس سے اس کا دعویٰ باطل ہوجائے'' (دفعہ ۱۶۱۵) ۔ اس کی کئی مثالیں ہیں[1] ، بعض مثالیں ملاحظہ کیجئے :

جب کسی شخص نے پہلے یہ اقرار کیا کہ یہ مال غیر کا ہے پھر دعویٰ کیا کہ مال میرا ہے ۔ پس اس کا ادعا جو اس کے اقرار کے خلاف ہے ، اس کے دعوے کو باطل کر دے گا (دفعہ ۱۶۴۸) کیونکہ جب ایک شخص دوسرے کو ہر قسم کے مطالبے سے بری الذمہ قرار دے دے تو اسے یہ جائز نہیں کہ اس پر اپنے مال کا دعویٰ کرے (دفعہ ۱۶۴۹)۔

اسی طرح ''الاشباہ''[2] اور ''مجلہ'' کے قواعد کلیہ میں ہے کہ جس چیز کو ترک کر دیا جائے وہ دوبارہ بحال نہیں ہو سکتی ، جس طرح معدوم چیز دوبارہ نہیں آتی (دفعہ ۵۱) ۔ اس قاعدے کا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنے حق سے دست بردار ہو جائے تو وہ اس حق کا مطالبہ نہیں کر سکتا ، کیونکہ دست برداری کے بعد مطالبہ کرنا دونوں متضاد چیزیں ہیں ، مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ

---

۱ - دیکھو دفعہ ۱۶۳۷—۱۶۵۹ -

۲ - مصنفہ ابن نجیم ، صفحہ ۱۲۷ -

دست بردار ہونے والے ہی کا حق ہو اور دست برداری کے روز موجود بھی ہو ۔ ان شرائط کی بنا پر اگر کوئی اپنے حق وراثت سے مورث کی موت سے پہلے دست بردار ہو جائے تو یہ دست برداری درست نہ ہوگی ۔ لیکن اگر یہ دست برداری مورث کی موت کے بعد ہو تو صحیح ہو گی ۔

یہ قاعدہ ایک دوسرے عام قاعدے سے لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو شخص ایسی چیز کو توڑنے کی کوشش کرے جو مکمل ہو چکی ہو تو اس کی کوشش بے اثر نہ ہوگی (دفعہ ۱۰۰)[1] جیسے اگر کسی چیز کے فروخت کرنے والے کا وکیل یہ دعویٰ کرے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس کا دعویٰ معاہدۂ وکالت سے متصادم ہے ۔

۱۔دیکھو تکملہ حاشیۂ ''ابن عابدین'' (جلد ۱ ، صفحہ ۱۵) اور ''فتاوی البزازیۃ'' (جلد ۱ برحاشیہ ''ہندیہ'' جلد ۴ ، صفحہ ۵۲۲) اسی قسم کا مضمون امثال لاطینیہ میں ہے :

(Nemo contra factum suum venire potest.)

فصل پنجم :

عام متفرق قواعد

تابع تابع ھی رھے گا :

قواعد اساسی میں سے ایک قاعدہ یہ ھے کہ فرع اپنے وجود میں ، اپنی بقاء میں اور اپنے معدوم ھونے میں اپنی اصل کے تابع ھے[1] یا جیسا کہ ''مجامع'' کے مصنف نے کہا ھے کہ ''ھر چیز کی بقا اس کی اصل کے لحاظ سے ھے ۔''[2] اسی مضمون کی کئی دفعات ''مجلة الاحکام العدلیة'' کے قواعد کلیہ میں موجود ھیں جن میں اکثر ''الاشباہ و النظائر''[3] سے ماخوذ ھیں ۔ ذیل میں ھم انھی کو ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کریں گے :

دفعہ اول : تابع تابع ھی رھے گا ۔ اس قاعدے کے مطابق اگر کوئی ایسا جانور فروخت کیا جائے جس کے پیٹ میں بچہ ھو تو تابع ھونے کی حیثیت بچہ بھی فروخت میں

---

۱ ۔ امثال لاطینیة میں ھے : Accessorium sequitur principale (یعنی فرع اصل کے تابع ھے) ۔

۲ ۔ ''المنافع'' صفحہ ۳۱۱ ۔

۳ ۔ لابن نجیم (صفحہ ۴۷ اور اس کے بعد) و للسیوطی صفحہ ۱۸ اور اس کے بعد) ۔

داخل ہوگا (دفعہ ۴۸) - پس اس مثال میں چونکہ بچہ اپنے وجود میں جانور کے تابع ہے لہذا وہ فروخت میں بھی اس کے تابع رہے گا -

''مجلہ'' میں دی ہوئی دیگر مثالیں : مسائل بیع میں یہ مذکور ہے کہ ایسی چیز صراحت کے بغیر بیع میں داخل رہے گی جو فروخت شدہ چیز کے تابع ہے ، خواہ اس سبب سے کہ وہ مستقل طور پر اس کے ساتھ رہتی ہے ، جیسے میخوں سے جڑے ہوئے قفل مکان کی بیع میں داخل رہیں گے یا اس وجہ سے کہ وہ جبز اس کا جزو سمجھی جاتی ہے ، جیسے کنجی قفل کی بیع میں داخل رہے گی ، یا اس وجہ سے کہ وہ چیز اس کے لوازمات میں سے ہے جیسے راستے کا حق ، پینے کے پانی کا حق اور آبیاری کے پانی کا حق - یہ تمام حقوق اس مکان کی بیع میں داخل رہیں گے جیسے یہ جمیع حقوق فروخت کیا گیا ہو ؛ اس کے علاوہ اور بھی کئی مثالیں ہیں[۱] -

دفعہ دوم : ''تابع کا حکم علیحدہ نہیں ، لہذا جانور کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں سے علیحدہ فروخت نہیں کیا جا سکتا'' (دفعہ ۴۸) - اسی طرح آبیاری کا حق زمین کے ساتھ ہی فروخت کیا جا سکتا ہے[۲] -

---

۱ - دیکھو دفعات ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۵ -

۲ - ''اختیار'' شرح ''مختار'' للموصلی (جلد ۱ ، صفحہ ۱۸۰) راستہ اور پانی پینے کے حق کو علیحدہ علیحدہ فروخت کرنے میں اختلاف ہے ، جس کی تفصیل دوسری جگہ عنقریب آئے گی - ''مجامع'' میں مذکور ہے کہ حقوق کی بیع چیز سے علیحدہ جائز نہیں - دیکھو ''منافع'' صفحہ ۳۱۴ -

دفعہ سوم : ''جو شخص کسی چیز کا مالک ہے وہ اس کے لوازمات کا بھی مالک ہے ؛ چنانچہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان خریدا تو وہ اس کے راستے کا بھی مالک ہوگا'' (دفعہ ۴۹) ۔ یہ قاعدہ کتاب ''مجامع الحقائق'' سے ماخوذ ہے ۔[1] اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کی ملکیت کے لیے فرع کی ملکیت لازم ہے ، بشرطیکہ وہ اس کے لیے ضروری ہو۔ جیسے کسی نے مکان خریدا تو وہ اس کے اوپر اور نیچے (چھت اور زمین) سب کا مالک ہوگا اور جس شخص نے دودھ کی غرض سے دودھ والی گائے خریدی تو اس کا دودھ دینا بچہ بھی بلا صراحت کے معاہدہ فروخت کے پیش نظر اس کی بیع میں داخل رہے گا ۔[2]

دفعہ چہارم : ''جب اصل ختم ہو جاتی ہے تو فرع بھی ختم ہو جاتی ہے'' (دفعہ ۵۰) ۔ یعنی جو چیز کسی کے تابع ہوتی ہے وہ اس کے ختم ہو جانے سے ختم ہو جاتی ہے[3] جیسے جب اصل شخص بری ہو جائے گا تو ضامن بھی بری ہو جائے گا (دفعہ ٦٦٢) ۔

---

۱ ۔ دیکھو شرح اس کی ''منافع الدقائق'' (صفحہ ۳۳۲) ۔

۲ ۔ دیکھو ''مجلہ'' کی دفعہ ۱۹۴ و ۲۳۱ ۔

۳ ۔ یہ قاعدہ کتاب ''الاشباہ'' سے ماخوذ ہے اور اسی میں یہ قاعدہ بھی ہے کہ ''اصل کے ختم ہونے سے فرع ختم ہو جاتی ہے'' دیکھو ''اشباہ'' لابن نجیم (صفحہ ۴۸) و ''للسیوطی'' (صفحہ ۸۱-۸۲) اور ''مجامع'' میں بھی مذکور ہے کہ اصل ختم ہو جانے سے فرع ختم ہو جاتی ہے ، دیکھو ''منافع'' (صفحہ ۳۳۴) ۔

لیکن ایک دوسرا قاعدہ جو ''الاشباہ'' سے ماخوذ ہے ، اصول مذکور کی حد بندی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی فرع باقی رہتی ہے باوجودیکہ اصل باقی نہیں رہتی ۔ مثلاً جب کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کا فلاں پر اتنا قرضہ ہے اور میں اس کا ضامن ہوں تو اگر اصل قرض دار کے انکار پر قرض خواہ قرضے کا دعویٰ ضامن پر کر دے تو وہ قرضہ ضامن پر واجب الادا ہوگا (دفعہ ۸۱) ۔ یہاں ضامن کی ، جو فرع ہے ، ذمہ داری باقی رہ گئی ، حالانکہ قرض‌دار کی ذمہ داری جو اصل ہے ، باقی نہیں رہی[1] اور یہ اس بات کی بھی دلیل ہے جو ہم نے پہلے کہی ہے کہ دعووں میں وہی چیز قابل اعتبار ہوگی جو عدالت کے رو برو ثابت ہو ۔

دفعہ پنجم : جب اصل چیز ختم ہو جائے گی تو ضمنی چیز بھی ختم ہو جائے گی (دفعہ ۵۰) ۔ مثلاً اگر دو شخصوں نے بیع کا معاملہ کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے کچھ واجبات معاف کر دیے ، اس کے بعد بیع فسخ ہوگئی تو اس صورت میں مراعات بھی ختم ہو جائیں گی کیونکہ بیع ختم ہو جانے سے جو اصل تھی وہ مراعات بھی ختم ہو جائیں گی ، جو ضمناً دی گئی تھیں اس لیے کہ ''المبنی علی الفاسد فاسد'' (یعنی جو چیز بگڑی ہوئی چیز پر مبنی ہو وہ بھی بگڑ جاتی ہے)۔[2]

۱ ۔ ہم نے وہ مثال بیان کی ہے جو دفعہ مذکورہ میں قاعدے کی وضاحت کے لیے بیان کی گئی ہے - اس کا مقصد باقی مذاہب و قوانین سے بحث کرنا نہیں ہے۔

۲ ۔ یہ دونوں قاعدے ''الاشباہ'' لابن نجیم سے ماخوذ ہیں ، (صفحہ ۱۵۷-۱۵۸) اور مثال بھی وہیں سے لی گئی ہے جو ''مجلہ'' کی دفعہ ۱۵۶۶ میں بھی مذکور ہے ۔

دفعہ ششم : ''مجامع'' میں اس مضمون کا یہ قاعدہ درج ہے کہ جو فرع کسی اصل کے ساتھ مخصوص ہو اس کا وجود اسی اصل کے وجود کی دلیل ہے[1] یا بالفاظ دیگر ایسی فرع کا وجود جو کسی اصل پر مبنی ہو ، اس امر کی دلیل ہے کہ اس کی اصل موجود ہے ، جیسے ضمانت چونکہ اس قرضے کی فرع ہے جس کی ضمانت دی گئی ہو ، لہذا ضمانت اس بات کا بھی ثبوت ہے کہ قرضہ موجود ہے ۔

ابتدا اور بقاء :

شرع اسلامی میں بعض ایسے احکام ہیں جن کی رو سے بعض معاملات اور تصرفات ممنوع قرار پاتے ہیں جب کہ وہ مقصود بالذات ہوں اور اپنے غیر پر مبنی نہ ہوں یا جیسا کہ کسی نے کہا ہے کہ جن کا وجود ابتداً ہو ، جیسے مذہب حنفی میں (دیگر مذاہب کے خلاف) اس غیر منقسم حصے کا ہبہ کرنا جائز نہ ہوگا جس کی ملکیت مشترک ہو اور قابل تقسیم ہو ۔[2]

لیکن اگر یہ معاملات ممنوعہ ضمنا عمل میں آ جائیں تو صحیح قرار دے جائیں گے ، یا جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان کا باقی رکھنا جائز ہے ۔ مثلاً اگر ایک شخص نے اپنی کل جائداد ہبہ کی ، پھر ایک اجنبی شخص نے جائداد کے نصف حصے کا دعویٰ کیا اور اسے ثابت کر دیا اور وہ اسے مل گیا تو باقی نصف حصے میں ہبہ قائم رہے گا ، حالانکہ وہ غیر معین

---

۱ - ''مناقب'' صفحہ ۳۰۶ ۔

۲ - یہی مضمون محکمہ عدالت کے نوٹس میں دیکھیے جو جریدہ ''محاکم'' میں مشتہر کیا گیا (صفحہ ۱۵۳) ۔

ہے جس کا پہلے ہبہ جائز نہ تھا لیکن جب کل کے ہبہ میں اس حصے کا ہبہ بھی ہوگیا تھا تو وہ ہبہ برقرار رکھا جائے گا۔

ان الفاظ کا مطلب بھی یہی ہے جو ''الاشباہ''[1] اور ''مجلہ'' میں آئے ہیں کہ ''کسی چیز کا باقی رکھنا اس کے ابتداء کرنے سے زیادہ آسان ہے'' (دفعہ ۵٦) کیونکہ کسی عمل کو برقرار رکھنے میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کر دی جاتی ہیں جو اس عمل کو شروع کرنے میں نظر انداز نہیں کی جا سکیں[2]۔ جیسے غیر تقسیم شدہ حصے کا ہبہ جائز نہیں لیکن اگر کسی شخص کو دوسرے نے جائداد ہبہ کی اور وہ اس جائداد کے غیر معین حصے کا مالک ہوگیا تو باقی حصے کا ہبہ بدستور باقی رہے گا، حالانکہ بقیہ حصہ اس شخص کے غیر معین حصے کا مالک ہو جانے کے بعد بھی غیر معین ہی رہے گا (دفعہ ۵۵)۔

تقریباً یہی مفہوم اس عبارت کا ہے جو ''مجلہ'' میں ''الاشباہ''[3] سے نقل کی گئی ہے کہ ضمنی چیزوں میں بعض ایسے حالات نظر انداز کر دیے جاتے ہیں جو غیر ضمنی حالات میں نہیں کیے جا سکتے۔ چنانچہ اگر خریدار فروخت شدہ چیز پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے دکان دار کو وکیل بنائے

۱۔ مصنفہ ابن نجیم صفحہ ۸۹ ....

۲۔ یہ دفعہ ''الاشباہ'' مصنفہ ابن نجیم میں مختلف عبارتوں میں آئی ہے (صفحہ ۹۴) اور شرح ''مجامع'' میں مذکور ہے (صفحہ ۳۳۴)۔

۳۔ مصنفہ سیوطی (صفحہ ۸۳) اور مصنفہ ابن نجیم (صفحہ ۸۷) اس میں یہ عبارت بھی ہے کہ ضمناً ایسی چیزیں جائز ہو جاتی ہیں جو اصالتاً جائز نہیں ہوتیں۔

و جائز نہیں ، لیکن اگر خریدار نے دکان دار کو ایک تھیلا
یا کہ وہ فروخت شدہ غلے کو ماپنے کے بعد اس میں رکھ لے
ور دکان دار نے ایسا کیا تو یہ خریدار کی طرف سے قبضہ
ار ہوگا (دفعہ ۵۴) - یہ مثال مع دیگر مثالوں کے
'جامع الفصولین'' کی فصل ''ما یثبت ضمناً و حکماً ولا یثبت
صداً''[1] میں بیان کی گئی ہے -

مثال دیگر : احناف کی رائے مختار کی رو سے مال منقولہ
س وقف جائز نہیں جیسے تنہا گائے کہ ایسے وقف کا لوگوں
س رواج نہیں ، لیکن ایسے مال کو اس جائداد کے ضمن میں
وقف کرنا جائز ہے جس میں وہ موجود ہو ، جیسے کسی
جاگیر کا مع گائے کے وقف کر دینا[2] -

مذکورہ قاعدے کے مشابہ یہ قاعدہ بھی ہے کہ
''المنع اسهل من الرفع'' (یعنی روکنا ختم کرنے سے زیادہ
سہل ہے ، جیسے اسلام غلامی سے پہلے غلامی کو روکتا ہے،
مگر غلامی کے بعد اسے ختم نہیں کر سکتا[3] ، (یعنی مسلمان
کو غلام بنا لینا جائز نہیں ، لیکن اگر کوئی غلام اسلام
لے آئے تو اس کی غلامی ختم نہ ہوگی) -

نقصان اور نفع ساتھ ساتھ ہیں :

عدل و انصاف کے بنیادی اصولوں سے ''مجلہ'' میں ایک
یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ نفع و نقصان ساتھ ساتھ ہیں ،

---

۱ - جلد ۲ ، صفحہ ۳۲۱ -
۲ - ''اختیار'' شرح ''مختار'' جلد ۲ ، صفحہ ۱۰۶ -
۳ - ''قواعد'' لا بن رجب قاعدہ ۱۳۳ ، صفحہ ۳۰۰-۳۰۱ -

یعنی جو شخص کسی چیز کا فائدہ حاصل کرے تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا چاہئے (دفعہ ۸۷) ۔ یہ قاعدہ "مجامع"[1] سے ماخوذ ہے اور اس کی کئی مثالیں ہیں ۔

"مجلہ" میں ہے کہ کسی مشترکہ جائداد میں اگر تعمیر و مرمت کی ضرورت پیش آئے تو تمام حصہ داروں کو بقدر حصہ اس میں شریک ہونا پڑے گا (دفعہ ۱۳۰۸) کیونکہ شرکاء میں سے کسی کو اس وقت تک نفع لینا جائز نہ ہوگا جب تک وہ بقدر حصہ نقصان برداشت کرنے کے لیے بھی تیار نہ ہو ۔ اسی طرح شرع اسلامی کی رو سے وارث پر فرض ہے کہ وہ ترکے میں سے بقدر حصہ متوفی کا قرضہ ادا کرے اور کبھی کبھی وراثت کے بقدر حصہ اخراجات بھی برداشت کرنے پڑیں گے[2] ۔

مگر اس قاعدے کا عکس، یعنی الٹ صورت بھی صحیح ہے جیسا کہ "مجلہ" میں ہے[3] ۔ "النعمه بقدر النقمة والنقمة بقدر النعمة" (یعنی راحت بقدر تکلیف اور تکلیف بقدر راحت)

---

۱ - "مجامع" صفحہ ۳۲٦ اور مثل لاطینی میں مذکور ہے:

Ubi emolumentum ibi onus

۲ - ہم نے "کبھی" اس لیے کہا ہے کہ بعض صورتوں میں خرچہ بلالحاظ حق وراثت کے لازم ہوتا ہے ۔ مثلاً اگر کسی مفلس شخص کا ایک ماموں ہو اور اس کے سگے چچا یا چچیرے چچا کا لڑکا ہو تو مذہب حنفی کی رو سے خرچہ پہلے پر واجب ہوگا نہ کہ دوسرے پر، حالانکہ حقیقی وارث چچا زاد بھائی ہے نہ کہ ماموں ۔

۳ - مثل لاطینی میں ہے : Qui sentit commobum sentire pebet at onus e contra.

(دفعہ ۸۸) اور عکس کی مثال یہ قاعدہ ہے ''الخراج بالضمان'' (نفع و نقصان دوش بدوش ہیں - یہاں خراج سے مراد پیداوار اور نفع ہے اور ضمان سے مراد اخراجات اور نقصان -

یہ قاعدہ ایک حدیث[۱] پر مبنی ہے جو ''مجلہ'' میں بیان کی گئی ہے اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ جو شخص کسی چیز کے نقصان کا ذمےدار ہے تو اس کا نفع ذمےداری کا معاوضہ شمار ہوگا ؛ مثلاً اگر کسی شخص نے کسی جانور کو خیار عیب حاصل ہونے کے باعث واپس کر دیا در آں حالیکہ وہ اسے عرصے تک استعمال بھی کرتا رہا تو اسے اس جانور کا کرایہ ادا نہ کرنا پڑے گا کیونکہ اگر وہ جانور خریدار کے پاس مر جاتا تو وہ اسی کا نقصان شمار ہوتا (دفعہ ۸۵) -

اس کی تشریح یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی جانور خریدا ؛ پھر اسے معلوم ہوا کہ وہ عیب دار ہے اور اس نے وہ جانور عیب کی وجہ سے واپس کر دیا تو اس صورت میں اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ فروخت کرنے والے کو اس عرصے کا کرایہ ادا کرے جتنا عرصہ جانور اس کے قبضے میں رہا ، کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جاتا تو اسی کا نقصان ہوتا نہ کہ فروخت کرنے والے کا اور اس لیے بھی کہ خریدار ہی نے اتنے عرصے اس کا خرچ اٹھایا ہے ؛ پس یہ خرچہ اس ذمےداری کا معاوضہ شمار کیا جائے گا جو اتنے عرصے

۱- اس حدیث کو سیوطی نے روایت کیا ہے - سنن اربعہ اور ''مسند احمد'' اور ''مستدرک حاکم'' سے ''جامع الصغیر'' میں نمبر ۴۱۳۰ -

اصل پر رهی -

ممنوع چیز کا اثر :

اس مسئلے کے دو قاعدے هیں جنهیں ''مجله'' نے کتاب ''الاشباه والنظائر''[1] سے لیا هے - وه یه هیں :

قاعده اول : ''جس کا لینا حرام هے اس کا دینا بهی حرام هے'' (دفعه ۳۴) جیسے رشوت اور ربا (سود) که ان دونوں کا لینا بهی حرام هے اور دینا بهی - فقهاء نے اس قاعدے سے حالت مجبوری کو مستثنیٰ کیا هے ، مثلاً اگر ولی (سرپرست) کو یه خوف هو که کوئی غاصب نابالغ کے مال پر قبضه کر لے گا تو ولی کو جائز هے که اسے کچھ رشوت دے کر پیچها چهڑا لے -

قاعده دوم : ''حرام فعل کی جستجو بهی حرام هے'' (دفعه ۳۵) جیسے چوری اور جهوٹی گواهی - پس جس طرح یه فعل حرام هیں اسی طرح دوسرے شخص سے ارتکاب کرانا بهی حرام هے -

مانع اور مقتضی کا تعارض :

مقتضی سے مراد محرک هے اور مانع سے مراد روکنے کا سبب هے - اگر یه دونوں متضاد سبب ایک مسئلے میں جمع هو جائیں تو کسے ترجیح دی جائے گی؟ کتاب ''الاشباه''[2] اور ''مجله'' نے اپنے قواعد کلیه میں کہا هے که

---

۱ - لابن نجیم (صفحه ۶۳) وللسیوطی (صفحه ۱۰۲) -

۲ - لابن نجیم (صفحه ۴۷) والمسیوطی (صفحه ۸۰) -

جب مانع اور مقتضی دونوں متعارض ہو جائیں تو سبب مانع کو ترجیح دی جائے گی لہذا راہن رہن کردہ چیز کو اس وقت تک فروخت نہیں کر سکتا جب تک وہ رہن رکھنے والے کے قبضے میں ہو (دفعہ ۳۶)۔

پس رہن شدہ چیز میں دونوں سبب جمع ہیں ۔ ایک مقتضی جو ملکیت ہے جس کی رو سے مالک کو اس کے بیع وغیرہ کرنے کا حق حاصل ہے ۔ دوسرا مانع جو رہن شدہ چیز کا مرتہن کے قبضے میں ہونا ہے جس کے سبب راہن جو مالک ہے اس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا[1] ۔

دراصل قاعدہ مذکورہ ایک دوسرے قاعدے پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب حلال اور حرام جمع ہو جائیں تو حرام غالب آجائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ قاعدۂ مذکورہ کی سند یہ حدیث ہے : ''ماجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام الحلال''[2] (یعنی جب کبھی حلال و حرام جمع ہو جائیں تو

---

۱ ۔ یہ مسئلہ ''مجلہ'' کی (دفعہ ۷۴۷) میں بیان کیا گیا ہے اور یہی قانون لبنانی میں ہے کہ رہن کردہ جائداد منقولہ کو راہن صرف اسی وقت فروخت کر سکتا ہے جب اچھی قیمت مل سکے اور جج کی اجازت حاصل ہو جائے (آرڈیننس ۴۶ل مجریہ ۲۰ ت ۲ سنہ ۱۹۳۲ء شائع کردہ بذریعہ سرکاری اخبار نمبر ۲۷۳۶ سنہ ۱۹۳۲ء دیکھو اس کی دفعہ ۳۱) لیکن جائداد غیر منقولہ کو راہن بحالت رہن فروخت کر سکتا ہے (دیکھو قرار داد ملکیت نمبر ۳۳۳۹ مذکور کی دفعہ ۱۳۶ و ۱۳۷) ۔

۲ : اس حدیث کو امام زیلعی نے شرح ''کنز الدقائق'' میں ذکر کیا ہے جلد ۹، صفحہ ۵۳) اور سیوطی نے ''الاشباہ''

(بقیہ صفحہ ۴۵۸)

حرام حلال پر غالب رہے گا) -

سبب ملکیت کی تبدیلی :

"مجلہ" میں مذکور ہے : "تبدل سبب الملک قائم مقام تبدل الذات" (یعنی سبب ملک کی تبدیلی اصل چیز کی تبدیلی کی جگہ ہے (دفعہ ۹۸) - یہی قاعدہ "مجامع" میں بالفاظ مذکورہ بھی بیان کیا گیا ہے اور ان الفاظ میں بھی "اختلاف الاسباب بمنزلۃ اختلاف الاعیان"[1] - (یعنی سبب کی تبدیلی ایسی ہے جیسے ذات کی تبدیلی) - ہم اس قاعدے کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کرتے ہیں :

مذہب حنفی اور "مجلہ" کی رو سے بعض صورتوں میں ہبہ کرنے والا اپنا ہبہ واپس لے سکتا ہے ، لیکن مخصوص اسباب کی بنا پر ہبہ کی واپسی جائز نہیں - ان میں سے ایک سبب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو ہبہ کی گئی ہو ، اس کی نوعیت بدل جائے جیسے اگر وہ گیہوں تھے تو ان کا آٹا پسوا لیا گیا ہو (دفعہ ۸۶۹) - اسی طرح سبب ملکیت بدل جانے سے بھی ہبہ کی ہوئی چیز کی واپسی جائز نہ ہوگی، جیسے

بقیہ صفحہ ۳۰۴
(صفحہ ۸۰) میں کہا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے اور عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں ابن مسعود پر موقوف کرتے ہوئے اس حدیث کا اخراج کیا ہے اور حافظ عراقی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بے بنیاد ہے- اسی طرح محمد بشیر ازھری نے اس حدیث کو اپنی کتاب "تحذیر المسلمین" کے صفحہ ۸۱ پر احادیث موضوعہ میں ذکر کیا ہے-

۱ - "مناقع" صفحہ ۳۱۰ و ۳۱۵ -

موہوب لہ (جسے ہبہ کیا گیا ہو) ہبہ کردہ چیز کو فروخت کر دے یا دوسرے کو دے کر اپنی ملکیت سے خارج کر دے (دفعہ ۸۷۰) ۔

مثال مذکورہ میں پہلی صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو چیز کی نوعیت بدلنے سے پیدا ہوا ہے اور دوسری صورت ایسے مانع ہبہ کی ہے جو ملکیت بدل جانے سے پیدا ہوا ہے ۔ مگر دونوں صورتوں کا حکم ایک ہے کیونکہ ملک کی تبدیلی اور ذات کی تبدیلی دونوں کا حکم ایک ہے ۔

کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش:

تمام چیزوں کے لیے وقت مقرر ہے ، چنانچہ مسائل شرعیہ میں بھی ۔ ''مجلہ'' میں کہا گیا ہے کہ جو شخص کسی چیز کو قبل از وقت حاصل کرنے کی کوشش کرے وہ اس جرم کی پاداش میں اس چیز سے محروم کر دیا جائے گا (دفعہ ۹۹[1]) ۔ مثلاً اگر وارث اپنی میراث جلد حاصل کرنے کی غرض سے مورث کو قتل کر دے تو وہ حق میراث سے محروم ہو جائے گا ، کیونکہ شرع اسلامی کی رو سے قتل کرنا مانع میراث ہے ۔

مگر سیوطی کے تبصرے کے لحاظ سے قاعدۂ مذکورہ کی ظاہری صورتیں اس کی داخلی صورتوں سے زیادہ نہیں اور یہ مثال مستثنیات میں سے ہے کہ اگر میعادی قرضہ دینے والا

---

[1] ۔ یہ قاعدہ ابن نجیم کی ''الاشباہ و النظائر'' سے ماخوذ ہے (صفحہ ۶۳) ۔نیز سیوطی کی 'اشباہ' (صفحہ ۱۰۳) سے اور قواعد ابن رجب سے (قاعدہ ۱۰۲ ، صفحہ ۲۳۰) ۔

قرض دار کو قتل کر دے تو وہ قرضے کی ادائگی سے محروم نہ ہوگا بلکہ میعاد گزرنے کا انتظار کیے بغیر فوراً قرضہ ادا کیا جائے گا۔

بعض فقہا مثلاً ابن حزم کی یہ رائے ہے کہ قاتل اپنی تعجیل کی وجہ سے حق میراث سے محروم نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح فقہاء کی ایک جماعت مثلاً زہری اور سعد بن جبیر وغیرہ نے قاتل عمد کے حق میراث کو قائم رکھا ہے۔

دیگر قواعد:

''الاشباہ والنظائر'' وغیرہ کتابوں میں اور ''مجلہ الاحکام العدلیۃ'' میں دوسرے عام قواعد بھی ہیں جنہیں ہم نے اپنی کتاب ''النظریۃ العامۃ للعقود و الموجبات فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' کی ان فصلوں میں بیان کیا ہے جو اسباب و مصادر سے متعلق ہیں۔

قواعد ذیل میں خاص وہ معاملات اور اعمال بیان کیے جائیں گے جو ناجائز ہیں یعنی وہ قولی اور فعلی تصرفات جو قانوناً لغو اور ناجائز ہیں۔

اس بحث کو سب سے آخر میں لانے کا سبب یہ ہے کہ موضوع کتاب کی نوعیت اور اس کی ترتیب علمی کا تقاضا یہی تھا؛ علاوہ بریں اس طرح مسائل سمجھنے میں بھی سہولت ہو گئی اور ایک مسئلے کو بار بار بیان بھی نہ کرنا پڑا۔

یہ قواعد مذکورہ ''مجلہ'' کی دفعات ذیل میں موجود ہیں:

دفعہ ۳ :— معاملات میں مقاصد اور معانی کا اعتبار ہے نہ کہ الفاظ و عبارات کا ۔

دفعہ ۱۹ :— نہ اپنا نقصان نہ دوسرے کا زیان ۔

دفعہ ۲۰ :— نقصان کی تلافی کی جائے گی ۔

دفعہ ۲۵ :— نقصان کی تلافی نقصان سے نہ کی جائے گی ۔

دفعہ ۵۳ :— اگر اصلی چیز ضائع ہو جائے تو اس کی قیمت لی جائے گی ۔

دفعہ ۵۷ :— جب تک خیرات کسی کی ملکیت میں نہ دی جائے مکمل نہیں ہوتی ۔

دفعہ ۵۸ :— عوام پر اقتدار ان کی فلاح و بہبود سے وابستہ ہے ۔

دفعہ ۵۹ :— خاص سرپرستی عام سرپرستی سے قوی تر ہے ۔

دفعہ ۶۷ :— خاموش شخص کی طرف کوئی بات منسوب نہ ہوگی ، مگر ضرورت کے موقع پر اس کی خاموشی ہی بیان شمار ہوگی ۔

دفعہ ۶۹ :— تحریر اور تقریر کا حکم برابر ہے ۔

دفعہ ۷۰ :— گونگے آدمی کے مخصوص اشارے زبانی اظہار کے مانند ہیں ۔

دفعہ ۷۲ :— ایسا گمان معتبر نہیں جس کی غلطی بالکل آشکارا ہو ۔

دفعہ ۸۲ :— جو چیز کسی شرط پر موقوف ہو اس کا وجود شرط کے ساتھ ضروری ہے ۔

دفعہ ۸۳ :- بقدر امکان شرط کا احاط رکھنا ضروری ہے -

دفعہ ۸۴ :- مشروط وعدے بھی واجب الایفاء ہیں -

دفعہ ۸۶ :- مزدوری اور ذمہ داری جمع نہیں ہو سکتے -

دفعہ ۸۹ :- عمل مرتکب کی طرف منسوب ہوگا نہ کہ حکم دینے والے کی طرف ، تاوقتیکہ اس سے وہ عمل جبراً نہ کرایا گیا ہو -

دفعہ ۹۰ :- جب کسی فعل کا مرتکب اور محرک دونوں موجود ہوں تو فرد جرم مرتکب پر لگے گی -

دفعہ ۹۱ :- قانونی اجازت کے وقت ذمہ داری عائد نہیں ہوتی -

دفعہ ۹۲ :- کسی فعل کا مرتکب اس فعل کا ذمہ دار ہوگا ، خواہ وہ فعل ارادی نہ ہو -

دفعہ ۹۳ :- کسی فعل کا محرک اس فعل کا ذمہ دار نہ ہوگا ، تاوقتیکہ اس کا ارادہ نہ پایا جائے -

دفعہ ۹۴ :- جانوروں کی تقصیر معاف ہے -

دفعہ ۹۵ :- غیر کی ملکیت میں کسی تصرف کا حکم دینا باطل ہے -

دفعہ ۹۶ :- غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کسی کو جائز نہیں -

دفعہ ۹۷ :- غیر قانونی طریقے سے کسی کا مال لینا کسی کو جائز نہیں -

اهم عربی مآخذ[1]

مع اسمائے مؤلفین بہ ترتیب حروف تہجی

۱۔ قرآن کریم :

ابو نصر (ھبۃ اللہ بن سلامہ) : ''الناسخ و المنسوخ'' ، بر حاشیۂ اسباب نزول -

الرازی (فخر الدین محمد) : ''مفاتیح الغیب المشتہر الکبیر'' ، مطبع عامرۂ شرفیہ مصر ، ۱۳۰۳ھ ، آٹھ اجزاء

الزمخشری (محمود) : ''تفسیر الکشاف'' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، چار اجزاء -

الزنجانی (ابو عبداللہ) : ''تاریخ القرآن'' ، قاہرہ ، ۱۹۳۵ء -

سلیمان (شیخ محمد) : ''حدث الاحداث الاقدام علی ترجمۃ القرآن'' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ -

السیوطی (جلال الدین) : ''الاتقان فی علوم القرآن'' ، مطبع سعادت ، مصر ، ۱۹۳۵ء ، دو اجزاء -

---

۱ - علاوہ دیگر ماخذوں کے ، خصوصاً قوانین ، رسائل اور قرار دادیں جن کے حوالے کتاب ھذا کے حاشیہ میں موجود ھیں -

الشرنبلالی : ''رسالۃ النفحۃ القدسیۃ فی احکام قراءۃالقرآن
و کتابتہ بالفارسیۃ'' ، مصر ، ۱۳۵۵ھ -
الطبری (محمد بن جریر) : ''جامع البیان فی تفسیرالقرآن'' ،
مصر ، ۱۳۲۱ھ ، تیس اجزاء -
المحلی (جلال الدین) و سیوطی : ''تفسیر الجلالین'' ،
مطبع حلبی[۱] ، مصر ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزاء -
الواحدی نیسابوری (ابوالحسن علی بن احمد) :
''اسباب النزول'' ، مطبعۃ ہندیۃ ، مصر ۱۳۱۵ھ -
الوجدی (محمد فرید) : ''الادلۃ العلمیۃ علی جواز ترجمۃ
معانی القرآن الی اللغات الاجنبیۃ'' ، مصر ، ۱۹۳٦ء -

۳ - سنت :

ابن حنبل (احمد) : ''مسند'' ، مطبع میمنیۃ ،
۱۳۱۳ھ ، چھ اجزاء -
ابن قطیبۃ : ''تاویل مختلف الحدیث'' ، مصر
۱۳۲٦ھ -
ابو داؤد السجستانی (سلیمان) : ''السنن'' ، مطبع
مصطفیٰ محمد ، چار اجزاء -
ازہری (محمد بشیر) : ''تحذیر المسلمین من الاحادیث
الموضوعۃ'' ، مصر ، ۱۹۰۳ء -
البخاری : ''الجامع الصحیح'' ، مطبع حلبی ، مصر ،
نواجزاء -

۱- اسی ایڈیشن پر اعتماد کرتے ہوئے ہم نے وہ آیات کریمہ درج کی ہیں جو کتاب ہذا میں آئی ہیں -

البغوی (حسین بن مسعود) : ''مصابیح السنة'' ، مطبع صبیح ، مصر ، دو اجزاء ۔

الترمذی : ''السنن'' ، مطبع حلبی ، مصر ۔

الزرقانی : ''شرح الموطأ'' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، ۱۹۳۶ء ، چار اجزاء ۔

السیوطی : ''تنویر الحوالک شرح موطأ امام مالک'' ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، دو اجزاء ۔

السیوطی : ''الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر'' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزاء ۔

السیوطی : ''الفتح الکبیر فی ضم الزیادة الی الجامع الصغیر'' ، جمع النبہانی ، ۱۳۵۰ھ ، تین اجزاء ۔

السیوطی : ''اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة'' ، مطبع حسینیہ مصریہ ، ۱۳۵۲ھ ، دو اجزاء ۔

الشافعی : ''اختلاف الحدیث'' اور ''مسند الشافعی'' (''کتاب الام'' کے حاشیے پر) ۔

الشوکانی (محمد بن علی) : ''نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار'' ، مطبع حلبی ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، آٹھ اجزاء ۔

العینی (بدر الدین) : ''عمدة القاری شرح صحیح البخاری'' ، مطبع منیریہ ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ، ۲۵ اجزاء ۔

القدسی (حسام الدین) : ''الرد علی رسالة المغنی'' ، دمشق ، ۱۹۲۵ء ۔

مسلم : "صحيح الامام مسلم" ، مطبع صبیح ، مصر ، ١٣٣٣ھ ، آٹھ اجزاء -

المناوی : "کنوز الحقائق فی حدیث خیرالخلائق" ، مصر ، ١٣٠٥ھ -

النسائی : "السنن بشرح السیوطی" ، مطبع مصریه ، مصر ، ١٩٣٠ء ، آٹھ اجزاء -

الموصلی : "رسالة المغنی عن الحفظ الکتاب" ، مصر ، ١٣٣٢ھ -

النووی (محی الدین) : "شرح صحیح مسلم" ، مطبع حجازی ، قاهره ، ١٣٣٩ھ ، اٹھاره اجزاء -

٣ـــ علم الاصول :

آمدی (سیف الدین) : "الاحکام فی اصول الاحکام" ، مطبع صبیح ، مصر ، ١٣٣٨ھ ، تین اجزاء -

ابن امیر الحاج : "التقریر والتحبیر" شرح "التحریر" ، بولاق ، ١٣١٦ھ - ١٣١٨ھ ، تین اجزاء -

ابن حزم : "الاحکام لاصول الاحکام" ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٣٨-١٣٣٥ھ ، آٹھ اجزاء -

ابن حزم : "رسالة النبذ فی الفقه الظاهری" ، مطبعة الانوار ، مصر ، ١٣٦٠ھ -

ابن عبدالسلام (عزالدین) : "قواعد الاحکام فی مصالح الانام" ، مکتبه حسینیه ، مصر ١٩٣٣ء ، دو اجزاء

ابن ملک : ''شرح المنار'' ، الاستانه ، ۱۳۱۴ھ ـ

ابن تیمیه : ''رسالة معارج الاصول'' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ـ

الاسنوی : ''نهایة السول'' شرح ''منهاج الوصول'' (منهاج البیضاوی کے ساتھ طبع ہوئی) ـ

البهاری (محب الله بن عبدالشکور) : ''مسلم الثبوت'' ، مصر ، ۱۳۲٦ھ ، دو اجزاء ـ

البیضاوی : ''منهاج الوصول الی علم الاصول'' ، مطبعة التوفیق ، مصر ، تین اجزاء ـ

الخضری (شیخ محمد) : اصول الفقه ، طبع دوم ، مصر ، ۱۹۳۳ء ـ

رضا (محمد رشید) : ''رسالة یسر الاسلام و اصول التشریع العام'' ، مصر ، ۱۹۳۸ء ـ

السبکی (تقی الدین و تاج الدین) : ''الابهاج'' شرح ''المنهاج'' (شرح اسنوی کے ساتھ طبع ہوئی) ـ

السبکی (تاج الدین) : ''جمع الجوامع'' اور اس کی شرح تصنیف محلی مع حاشیه البنانی ، مصر ، ۱۳۵۴ھ ، دو اجزاء ـ

الشاطبی (ابو اسحاق) : ''الاعتصام'' ، مطبع محمد مصطفیٰ ، مصر ، ۱۳۳۲ھ ، دو اجزاء ـ

الشاطبی : ''الموافقات فی اصول الشریعة'' ، مطبع رحمانیه ، مصر ، چار اجزاء ـ

الشافعی : '' الرسالة فی علم الاصول '' ، المطبعة العلمیة ، مصر ، ۱۳۱۲ھ ۔

الشوکانی : '' رسالة القول المفید فی ادلة الاجتهاد والتقلید'' ، ۱۹۲۹ء ۔

عضدالدین (قاضی) : ان کی شرح ابن حاجب کی کتاب ''مختصر المنتهی'' پر ، ۱۳۰۷ھ ، دو اجزاء ۔

الغزالی (ابو حامد) : ''المستصفی من علم الاصول'' ، مصر ۱۹۳۷ء ، دو اجزاء ۔

الکوز لحصاری (مصطفی) : ''منافع الدقائق'' شرح ''مجامع الحقائق'' لابی سعید الخادمی ، آستانه ، ۱۳۰۸ھ ۔

۴ــ فقه حنفی :

ابن البزاز : '' فتاویٰ بزازیه '' یا ''الجامع الوجیز'' (فتاویٰ هندیه کے حاشیے پر طبع هوا) ۔

ابن الہمام (کمال الدین) : '' فتح القدیر '' شرح ''الهدایة'' ، اس کے حاشیے پر ''العنایه'' هے ۔ بولاق ، ۱۳۱۵ھ - ۱۳۱۸ھ ، آٹھ اجزاء ۔

ابن عابدین (محمد امین) : حاشیه موسوم به ''ردالمختار'' جو ''درمختار'' پر هے ، دارالسعادة ، ۱۳۲۳ھ ، پانچ اجزاء اور تکمله دو جزوں میں ۔

ابن عابدین : شرح منظومه '' عقود رسم المفتی '' پر مطبع معارف ، شام ، ۱۳۰۱ھ ۔

ابن عابدین : ''نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف'' ۔ مطبع معارف شام ، ۱۳۰۱ھ ۔

ابن قاضی سماوۃ یا سماونۃ (شیخ محمود بن اسماعیل) : ''جامع الفصولین'' ، المطبعۃ الازہریۃ ، مصر ، ۱۳۰۰ھ ، دو اجزاء ۔

ابن نجیم (زین العابدین) : ''البحرالرائق'' شرح ''کنز الدقائق'' راور اس کے حاشیے پر ابن عابدین کی تالیف ''منحۃ الخالق'' چھپی ہے) ۔ مطبع دار الکتب العربیۃ الکبری ، مصر ، ۱۳۲۳ھ ، آٹھ اجزاء ۔

ابن نجیم : ''الاشباہ والنظائر'' ، مطبع حسینیہ ، مصریہ ، ۱۳۲۲ھ ۔

ابن وہبان : ''منظومۃ الوہبانیہ'' جو ''المحبیۃ'' کے حاسیے پر طبع ہوئی ، ۱۲۹۶ھ ۔

الحصکفی (محمد علاء الدین) : ''الدر المختار'' شرح ''تنویرالابصار'' ، مطبع الواعظ ، مصر ، دو اجزاء ۔

الحموی (احمد بن محمد) : ''غمز عیون البصائر'' شرح ''الاشباہ والنظائر'' دارالطباعۃ العامرۃ ، ۱۲۹۰ھ ، دو اجزاء ۔

الخصاف : ''کتاب الحیل'' ، قاہرہ ، ۱۳۱۴ھ ۔

داماد آفندی (محمد بن سلیمان) : ''مجمع الانہر'' شرح ''ملتقی الابحر'' اور اس کے حاشیے بر ''الدر الملتقی'' چھپی ہے ، دارالطباعۃ العامرۃ ، ۱۳۲۸ھ ، دو اجزاء ۔

الرملی (خیرالدین المنیف) : ''الفتاوی الخیریة''، دارالسعادة ، ۱۳۱۱ھ -

الزیلعی (عثمان بن علی) : ''تبیین الحقائق'' شرح ''کنز الدقائق'' ، بولاق ، ۱۳۱۳ھ - ۱۳۱۵ھ ، چھ اجزاء -

السرخسی (شمس الدین) : ''المبسوط'' شرح ''الکافی'' ، مطبع السعادة ، مصر ، ۱۳۳۱ھ ، ۳۰ اجزاء -

الشیبانی (محمد بن الحسن) : ''الجامع الصغیر'' (کتاب الخراج کے حاشیے پر طبع ہوئی ، مطبع بولاق) -

الشیبانی : ''الجامع الکبیر'' ، مطبعة الاستقامة ، ۱۳۵۵ھ -

عالمگیر : ''الفتاوی الهندیة'' ، مطبع میمنیة ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

قاری (ملا علی) : ''شرح الفقه الاکبر'' ، مصر ، ۱۳۲۳ھ -

قاضی خان (محمود اوزجندی) : ''فتاوی خانیه'' (فتاوی ہندیہ کے حاشیے پر) -

الکاسانی (علاء الدین) : ''بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع'' ، مصر ، ۱۳۲۷ - ۱۳۲۸ھ ، سات اجزاء -

المرغینانی (برهان الدین) : ''الهدایة'' شرح ''بدایة المبتدی'' ، مطبع خیریه ، ۱۳۲۶ - ۱۳۲۷ھ ، چار اجزء -

الموصلی (عبدالله) : ''المختار'' اور اس کی شرح

''الاختبار''، مطبع حجازی، مصر، دو اجزاء۔

۵ — فقہ مالکی:

ابن جزی: ''القوانین الفقہیة فی تلخیص مذہب المالکیة''
قاس، ۱۹۳۵ء۔

ابن عاصم: ''تحفة الحکام''، مطبع مصطفی محمد، مصر، ۱۳۵۵ھ، دو اجزاء۔

ابن فرحون (ابراہیم بن محمد): ''تبصرة الحکام'' مصر، ۱۳۰۲ھ، دو اجزاء۔

التسولی (ابو الحسن): ''البہجة فی شرح التحفة''، مع ''التحفة''۔

الحطاب (ابو عبداللہ): ''مواہب الجلیل شرح سیدی خلیل''، مطبع سعادة، مصر، ۱۳۲۸ - ۱۳۲۹ھ، چھ اجزاء۔

الخرشی (عبداللہ): ''شرح مختصر سیدی خلیل''، مطبع عامرة، مصر، ۱۳۱۶-۱۳۱۷ھ، پانچ اجزاء۔

العدوی: ان کا حاشیہ ''شرح الخرشی'' پر (''الخرشی'' کے حاشیے پر چھپا ہے)۔

القرافی: ''الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام''، مطبع انوار، ۱۹۳۸ء۔

مالک (الامام): ''المدونة الکبری''، بروایت سحنون، مطبع السعادة، مصر، ۱۳۲۳ھ، سولہ اجزاء۔

المواق: ''التاج والاکلیل لمختصر خلیل'' (حطاب کے

حاشیے پر طبع ہوئی) ۔

٦۔فقه شافعی :

ابن حجر : ''الفتاوی الحدیثه'' ، مطبع التقدم ۔

بصیر (ابوالفضل ولی الدین) : ''النهایه'' شرح ''الغایة'' و ''التقریب'' لابی شجاع ، مصر ، مطبع حجازی ، تین اجزاء ۔

الرافعی : ''فتح العزیز شرح الوجیز'' (کتاب المجموع کے ذیل میں چھپی) ۔

السبکی (تقی الدین) : ''الفتاوی'' ، مصر ، ۱۳۵۵-۱۳۵٦ھ ، دو اجزاء ۔

السیوطی : ''الاشباه والنظائر'' ، مطبع مصطفی محمد ، ۱۹۳٦ء ۔

الشافعی: ''کتاب الام'' ، بولاق ، ۱۳۲۵ھ ، سات اجزاء ۔

الشیرازی (ابو اسحاق) : ''المهذب'' ، مطبع حلبی ، مصر ، ۱۳۴۳ھ ، دو اجزاء ۔

الغزالی : ''الوجیز'' ، مطبع المؤید والآداب ، مصر ۱۳۱۷ھ ، دو اجزاء ۔

المزنی : ''المختصر'' (''الام'' کے حاشیے پر چھپی ہے) ۔

النووی : ''المجموع'' شرح ''المهذب'' اور اس کا تکمله تقی الدین السبکی کا لکھا ہوا ، ۱۳۴۴-۱۳۵۲ھ ، اب تک بارہ اجزاء طبع ہو چکے ہیں ۔

النووی : ''منہاج الطالبین'' مطبع ، خیریہ ، مصر ،
۱۳۱۹ھ -

النووی : فتاوی معروف بہ ''المسائل المنثورة'' ،
دمشق ، ۱۳۳۸ھ

۷ — فقہ حنبلی :

ابن القیم الجوزیة : ''اعلام الموقعین عن رب العالمین'' ،
مطبع منیریہ ، چار اجزاء -

ابن القیم الجوزیہ : ''الطرق الحکمة فی السیاسة الشرعیة'' ،
مصر ، ۱۳۱۷ھ -

ابن تیمیہ : ''مجموعة الرسائل الکبری'' ، مصر، ۱۳۲۳ھ -

ابن تیمہ : ''الفتاوی'' ، مصر ، ۱۳۲۶-۱۳۲۹ھ ،
پانچ اجزاء -

ابن رجب (ابوالفرج عبدالرحمان) : ''القواعد فی الفقة
الاسلامی'' ، مطبعة الصدق الخیریہ ، مصر، ۱۹۳۳ء -

ابن قدامہ (موافق الدین) : ''کتاب المغنی'' ، مطبع
المنار ، مصر ، طبع دوم ، بارہ اجزاء -

ابن قدامة المقدسی (شمس الدین) : ''الشرح الکبیر''
(''مغنی'' کے ذیل میں چھپی ہے) -

۸ — مقارنات و دیگر مذاہب سنیہ :

ابن حزم : ''المحلی'' ، مطبع النہضة ، مصر ، ۱۳۴۷-
۱۳۵۲ھ ، گیارہ اجزاء -

ابن رشد (الحفید) : ''بدایة المجتہد و نہایة المقتصد'' ، مطبع صبیح ، مصر ، طبع اول ، دو اجزاء ۔

الدمشقی : ''رحمة الامة فی اختلاف الائمة'' (''المیزان الکبری'' کے حاشیے پر چھپی) -

الشعرانی (عبدالوهاب) : ''کتاب المیزان الکبری'' ، مطبع ازهریه ، ۱۹۳۲ء ، دو اجزاء ۔

صبری (محمد حافظ) : ''المقارنات والمقابلات'' ، مصر ، ۱۹۰۲ء ۔

القرافی (شهاب الدین) : ''الفروق'' ، مصر ، طبع اول ، ۱۳۴۴-۱۳۴۶ھ ، چار اجزاء ۔

۹ — کتب شیعه در علم فقه و اصول فقه :

باقر (الحاج سید محمد) : ''وسیلة الوسائل فی شرح الرسائل'' ، علم اصول میں ، مطبع تبریزی ، ۱۲۹ھ ۔

باقر (محمد) : ''حل العقول لعقد الفحول'' (''وسیلة الوسائل'' کے ساتھ چھپی ہے) ۔

الحرالعاملی (محمد بن الحسن بن علی) : ''وسائل الشیعة الی مسائل الشریعة'' ، طهران ۱۲۸۸ھ ، چھ اجزاء ۔

الحسینی العاملی (محمد الجواد بن محمد) : ''مفتاح الکرامة شرح قواعد العلامة'' مطبع الشوری ، ۱۳۲۳-۱۳۲۶ھ ، طباعت پوری نہیں ہوئی ۔

الحلی المحقق (جعفر بن الحسن) : ''شرائع الاسلام'' ،

مطبع تبریزی ، ۱۳۲۰ھ ۔

الحیمی : ''الروضۃ النضیر'' شرح ''المجموع'' (فقہ زیدی) مع تتمہ للحسنی الیمنی ، مطبع السعادہ ، مصر ، ۱۳۴۷-۱۳۴۹ھ ، پانچ اجزاء ۔

الکاظمی (محمد مہدی) : ''احسن الودیعۃ فی تراجم مشاہیر الشیعۃ'' ، بغداد ، ۱۳۴۸ھ ، دو اجزاء ۔

الکاظمی (محمد مہدی) : ''عناوین الاصول'' ، بغداد ، ۱۳۴۳ھ ۔

الکلینی : ''اصول الکافی'' ، ۱۳۰۵ھ ۔

۱۰ – تاریخ فقہ اور طبقات فقہاء :

ابن الجوزی : ''مناقب الامام احمد بن حنبل'' ، مطبع سعادۃ ، مصر ، ۱۳۴۹ھ ۔

ابن فرحون : ''الدیباج المذھب فی معرفۃ اعیان علماء المذھب'' ، مصر ، ۱۳۵۱ھ ۔

ابن الندیم : ''الفہرست'' ، مطبع رحمانیہ ، مصر ، ۱۳۴۸ھ ۔

ابن خلکان : ''وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان'' ، مطبع میمنیہ ، مصر ، ۱۳۱۰ھ ، دو اجزاء ۔

ابن عبدالبر : ''الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہا'' ، قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ ۔

ابن قتیبۃ : ''الامامۃ والسیاسۃ'' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر ، دو اجزاء ۔

ابن قتیبۃ : ''المعارف'' مطبع اسلامیہ ، مصر ، ۱۹۳۴ء ۔

امین (احمد) : ''فجر الاسلام''، مصر، طبع دوم، ۱۹۳۳ء -

امین (احمد) : ''ضحی الاسلام''، مصر، ۱۹۳۳-۱۹۳۶ء، تین اجزاء -

التنبکتی : (سیدی احمد بابا) : ''نیل الابتہاج بتطریز الدیباج''، بر حاشیہ ''الدیباج المذہب'' تصنیف ابن فرحون -

تیمور باشا (احمد) : ''نظرۃ تاریخیہ فی حدوث المذاہب و انتشارہا''، مطبع سلفیہ، قاہرہ، ۱۳۴۴ھ -

الحسینی (ابوبکر بن ہدایۃ اللہ) : ''طبقات الشافعیۃ''، بغداد، ۱۳۵۶ھ -

الخضری : ''تاریخ التشریع الاسلامی''، مصر، طبع دوم، ۱۹۲۶ء -

الخضری : ''محاضرات تاریخ الامم الاسلامیۃ''، طبع چہارم، مصر، ۱۳۵۳ھ، دو اجزاء -

الخضری : ''محاضرات تاریخ الدولۃ العباسیۃ''، طبع چہارم، مصر، ۱۳۵۳ھ -

الخطیب (احمد بن علی) : ''تاریخ بغداد''، مصر، ۱۹۳۱ء، چودہ اجزاء -

الرازی (فخر الدین) : ''مناقب الامام الشافعی''، مصر، ۱۲۷۹ھ -

رضا (محمد رشید) : ''تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہ''،

مطبع المنار ، مصر ، ۱۹۳۱ء -

سامی بک : ''قاموس الاعلام'' ، استانبول ، ۱۳۰٦ء -

السبکی (تاج الدین) : ''طبقات الشافعیة الکبری'' ، مصر، ۱۳۲۴ھ ، چھ اجزاء -

السبکی والسایس والبربری : ''تاریخ التشریع الاسلامی'' ، مصر، طبع دوم ، ۱۹۳۹ء -

السیوطی : ''حسن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة'' ، مطبع مصطفی محمد ، مصر ، دو اجزاء -

الشطی (جمیل) : ''مختصر طبقات الحنابلہ'' ، دمشق ، ۱۳۳۹ھ -

الشیرازی : ''طبقات الفقهاء'' ، بغداد ، ۱۳۵٦ھ -

طاشکبری (محمد بن مصطفیٰ) : ''الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة'' (بر حاشیہ ابن خلکان) -

عبدالقادر (ڈاکٹر علی حسن) : ''نظرۃ عامة فی تاریخ الفقه الاسلامی'' ، جز اول ، قاهرہ ، ۱۹۴۲ء -

عرنوس (محمود) : تاریخ القضاء فی الاسلام'' ، قاهرہ ، ۱۹۳۴ء -

الفقی (محمد حامد) : ''اثر الدعوۃ الوهابیة'' ، مصر، ۱۳۵۴ھ -

اللکنوی الهندی (محمد) : ''الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة مع التعلیقات السنیه'' ، مصر، ۱۳۲۴ھ -

مبارک (ڈاکٹر زکی) : ''کتاب الام'' پر اس کا رسالہ ، مصر، ۱۹۳۴ء ۔

مشرفہ (عطیہ مصطفیٰ) : ''القضاء فی الاسلام'' ، مصر، ۱۹۳۹ء ۔

۱۱ــ دیگر کتب عربی :

ابن حزم : ''الفصل فی الملل والاھواء والنحل'' ، مصر ، طبع اول ، ۱۳۴۸-۱۳۴۷ھ ، پانچ اجزاء ۔

ابن خلدون : ''المقدمہ'' ، مطبع بہیہ ، مصر ۔

ابن عبد ربہ : ''العقد الفرید'' ، مطبع مصطفیٰ محمد ، مصر، ۱۹۳۵ء ، چار اجزاء ۔

ابن قتیبۃ : ''عیون الاخبار'' ، مطبع دارالکتب المصریۃ ، قاھرہ ۔

ابن منظور : ''قاموس لسان العرب'' ۔

ابو یوسف : ''کتاب الخراج'' ، بولاق ، ۱۳۰۲ھ ۔

الجریدۃ الرسمیۃ اللبنانیۃ ۔

الافغانی (جمال الدین) و عبدہ (شیخ محمد) : ''العروۃ الوثقیٰ'' ، مطبع اھلیہ ، بیروت ، ۱۹۳۳ ۔

سلیمان (شیخ محمد) : اس کا رسالہ ''بای شرع نحکم'' ، قاھرہ، ۱۹۳۶ء ۔

شاکر (احمد محمد) : ''الشرع واللغۃ'' ، قاھرہ ، ۱۹۴۴ء ۔

الشہرستانی : ''الملل و النحل'' (بر حاشیہ ابن حزم) ۔

العارف (عارف) : ''القضاء بين البدو''، مطبع بيت المقدس ، ۱۹۳۳ء -

شاہ ولی اللہ الدهلوی : ''حجة اللہ البالغة'' ، مطبع منیریه ، ۱۳۵۲ھ -

عبده (شیخ محمد) : ''الاسلام والنصرانیة مع العلم والمدنیة'' ، مطبع المنار ، مصر ، ۱۳۵۰ھ -

الغزالی : ''احیاء علوم الدین'' ، مطبع عثمانیه مصریة ، ۱۹۳۳ء ، چار اجزاء -

''قانون اصول المحاکمات المدنیة'' و ''قانون الموجبات اللبنانی'' -

الماوردی - ''الاحکام السلطانیه و الولایات الدینیه'' ، مطبع محمودیه تجاریه ، مصر -

''مجلة الاحکام العدلیة'' اور اس کی شروح جو مسعود آفندی ، علی حیدر ، باز ، غزی ، محاسنی اور اتاسی وغیرہ کی لکھی ہوئی ہیں -

''مجموعة القوانین'' ، مطبع صادر ، بیروت -

''النشرہ القضائیة اللبنانیة'' -

غیر عربی مآخذ

ABDURRAHIM—Muhammadan Jurisprudence. London and Madras, 1911.

AGHNIDES—Muhammadan Theories of Finance. New York, 1916.

ALI, Dr. ZAKI—Islam in the World. Lahore, 1947.

ALLEN—Law in the Making. Oxford, 1930.

AMEER ALI—The Spirit of Islam. London, 1949.

AUSTIN—Jurisprudence, Student's edition. London, 1920.

BONNIER—Traite des preuves. Paris, 1886.

COLIN ET CAPITANT—Cours elementaire de droit civil francais. Paris, 1923-25, 3 Vols.

COULANGES, F. de—La cite antique. Paris, 1923.

DIAMOND—Primitive Law. London, 1935.

THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM—Leiden and London. 1908-1938.

ESMEIN—Cours elementaire d'histoire du droit francais. Paris, 1921.

GEIGER—Judaism and Islam, translation by Young. Madras, 1898.

GIBB—Mohammedanism. Oxford, 1949.

GIRARD—Manuel elementaire de droit romain. Paris, 1924.

GIRARD—Textes de droit romain. Paris, 1923.

GLASSON, TISSIER ET MOREL—Traite theorique et pratique de procedure civile. Paris, 1925-36, 5 vols.

GOADBY—Introduction to the Study of Law. London, 1921.

GOLDZIHER—Le dogme et la loi de I'Islam. Paris, 1920.

HARRIS—Principles and Practice of the Criminal Law. London, 1926.

MUHAMMAD IQBAL—Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 193).

ISLAMIC REVIEW—Woking, Surrey. England, 1949—1951.

THE JEWISH ENCYCLOPEDIA—Revised edition. New York, 1925.

KENNETT—Bedouin Justice. Cambridge, 1925.

KREMER (von)—Culturgeschichte des Orients under den Chalifen. Wien, 1875.

LAOUST, H.—Le Traite de droit public d'Ibn Taimiya. Beyrouth, 1948.

LAOUST, H.—Le Precis de droit d'Ibn Qudama. Beyrouth, 1950.

LEE—Historical Jurisprudence. London, 1911.

MAHMASSANI, SOBHI—Les Idees economiques d' Khaldoun. Lyon, 1932.

MAINE (H.S.)—Ancient Law. London, 1927.

MASSIGNON, LOUIS—Situation de l'Islam. Paris, 1939.

MASSIGNON—Annuaire du monde musulman. Paris, 1923, 1929 aud 1954.

MULLA—Principles of Muhammedan Law. Calcutta, 1938.

MONTESQUIEU—De l'esprit des lois. Paris, Flammarion, 2 vols.

NOELDEKE—Geschichte des Qorans. Goettingen, 1860.

OSTROROG—The Angora Reform. London, 1927.

PLANIOL—Traite elementaire de droit civil. Paris, 9me ed., 3 vol.

POLLOCK—A first book of Jurisprudence. London, 1918.

POLLOCK—Introduction and notes to Maine's Ancient Law. London, 1914.

SALMOND—Jurisprudence. London. 1924.

SCHACHT, T.—The Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford, 1950.

SMITH, W.G.—Modern Islam in India. Lahore, 1946.

SYMONDS, R.— The Making of Pakistan. London, 1949.

WELLES (Sumner, G. ed.)—An Intelligent American's Guide to the Peace. New York, 1945.

WILSON—Digest of Anglo-Muhammadan Law. Calcutta, 1921.

WUSTENFELD, F.—Der Imam el-Schafi'i and sein Anhanger. Goettingen.

WUSTENFELD — Vergleichungs-Tabellen, der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung. Leipzig, 1854.

۲۵۰۰۱ ف ۳۹ س ۲۵۰۰۲

Rare

یہ کتاب اُس تاریخ کو جو سب سے آخر میں ڈالی گئی ہے
واپس کرنی ہے، ورنہ پانچ پیسے روزانہ کے حساب سے
ہرجانہ ادا کرنا ہوگا